This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

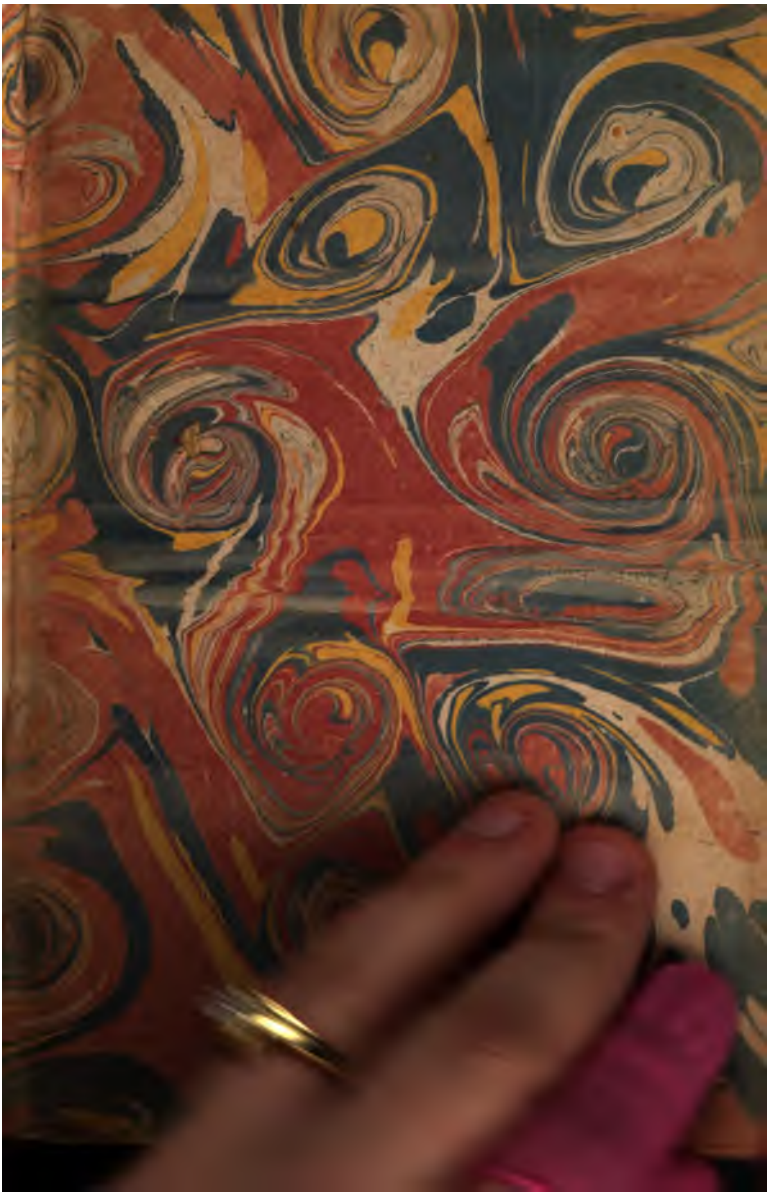
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 3 9015 00391 400 2
University of Michigan – BUHR

TAIRE
FAIRE



BD
22
C66

Par Jules Cochet.

Cochet, Jean

LA METAPHYSIQUE,

QUI CONTIENT

L'ONTOLOGIE,

LA THÉOLOGIE NATURELLE

ET

LA PNEUMATOLOGIE;

Par l'Auteur de la Clef des Sciences & des Beaux Arts.

A PARIS,

Chez { JEAN DESAINT & CH. SAILLANT, Libraires, rue S. Jean de Beauvais, & JEAN-TH. HERISSANT, rue S. Jacques, à S. Paul & à S. Hilaire.

M. DCC. LIII.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

5-3-21. 9mb.

PRÉFACE.

J'Ai prouvé dans la Préface de ma Logique, à laquelle j'ai donné le titre de *Clef des Sciences & des beaux Arts*, combien l'étude de cette partie de la Philoſophie eſt utile à toutes ſortes de perſonnes. La Métaphyſique eſt moins à la portée du commun des hommes, mais elle ſert à ramener les choſes à leurs premiers principes ; & par ſon moyen l'on peut ſe rendre capable de cette application profonde qui eſt peut-être le don le plus rare de l'eſprit, & ſans lequel on ne fait que voltiger ſur la ſurface des objets.

L'*Ontologie*, la *Théologie Natu-*

429642

relle & la *Pneumatologie* ſont compriſes dans la Métaphyſique.

L'*Ontologie* peut être regardée comme la ſcience générale. Elle traite de l'Etre en général, auquel ſe rapporte tout ce qui peut être connu; elle établit des axiômes qui conviennent à toutes nos idées, & qui ſont d'un grand ſecours, pour connoître & défendre la vérité; elle apprend à réduire à certaines claſſes tous les objets de nos penſées, pour éviter la confuſion; enfin elle explique les termes généraux ſi fréquens dans les écrits des Philoſophes & des Théologiens, & facilite l'intelligence de certaines façons de parler fort obſcures, dont on ſe ſert, pour l'ordinaire, ſans les entendre.

On a ſouvent abuſé de l'*Ontologie*, en confondant les défi-

nitions des idées abſtraites qui ſont ſon objet, avec les définitions des choſes dont elles tirent leur origine. La Philoſophie ſcholaſtique & la Théologie ſont remplies de définitions d'idées abſtraites; ces définitions induiſent en erreur ceux qui, faute d'attention, jugent que les choſes ſont réellement telles que ces idées les repréſentent, ou qu'elles n'ont rien de plus que ce qui nous eſt manifeſté par le moyen de ces idées. J'ai eu grand ſoin de prévenir cet abus. J'ai déterminé avec toute la préciſion poſſible le ſens des termes généraux qui expriment les idées générales & abſtraites; j'ai prouvé clairement que les objets de ces idées n'exiſtent pas réellement; j'ai fait voir que les termes univerſels n'expriment jamais, que ce qu'il y a de

commun à pluſieurs choſes ; enfin j'ai démontré que ces termes ont rarement la même ſignification à l'égard des objets dont ils ſont les expreſſions.

L'obſcurité qui ſe trouve dans quelques-unes des choſes dont traite la Métaphyſique, ne doit pas ſervir de prétexte pour ſe diſpenſer de s'appliquer à l'étude de cette partie de la Philoſophie. Toutes les Sciences ont leurs ténébres ; de ce qu'on ne ſçait pas tout, il ne s'enſuit pas qu'on ne peut rien ſçavoir. Quoique l'objet de la Métaphyſique ne ſoit pas du reſſort des ſens, ni du calcul qu'on a trouvé pour la Géométrie, il eſt néanmoins ſuſceptible de démonſtrations auſſi ſolides que les démonſtrations géométriques : on peut même dire, que la Métaphyſique eſt la

mère de toutes les Sciences, parceque leurs premiers principes en dépendent ; ils ſont des vérités générales qui lui appartiennent. Les Géomètres ne ſont certains que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits, que parceque la Métaphyſique démontre, que tout ce qu'on connoît clairement eſt vrai. Les Phyſiciens ne ſont aſſurés de l'exiſtence de la matière & des corps, que parceque la Métaphyſique leur apprend qu'il exiſte un Etre infiniment bon & très-parfait, qui ne ſçauroit permettre que nos ſenſations ſoient excitées ſans le miniſtère des corps. La certitude des vérités morales tire ſon origine de la Métaphyſique, qui enſeigne que l'homme eſt libre, qu'il tient ſon exiſtence & toutes ſes facultés de Dieu, & que

ſa principale perfection conſiſte à faire un bon uſage de ſa liberté. Les Théologiens même ne peuvent prouver aux Infidéles, ni aux Incrédules la vérité de la Religion, & toute la bonté de la Morale Chrétienne, ſans le ſecours des démonſtrations de l'exiſtence de Dieu & de ſes divins attributs, de l'immatérialité & de l'immortalité de l'ame; démonſtrations que leur fournit la Métaphyſique, qui pulvériſe les raiſons les plus ſpécieuſes & les plus ſéduiſantes des Athées, des Déiſtes & des Matérialiſtes.

La Métaphyſique eſt non ſeulement la baſe de toutes les Sciences, elle eſt encore plus ſimple, & en quelque manière plus aiſée à acquérir que toutes les autres. Notre eſprit trouve en lui-même les preuves des choſes qui ſont

l'objet de cette ſcience; au lieu que dans les autres il eſt obligé de ſortir, pour ainſi dire, de lui-même pour conſidérer les objets qu'il examine. Il eſt plus facile de connoître l'eſprit que le corps; l'eſprit ſe connoît lui-même par lui-même, c'eſt-à-dire, par ſa propre eſſence, & le corps n'eſt connu que par accident. S'il n'y avoit aucun eſprit qui fût capable de connoître, le corps ne ſeroit jamais connu. Il eſt vrai que l'ame eſt ſi occupée à conſidérer les objets matériels que les ſens lui offrent ſans ceſſe, qu'il ſemble qu'elle ne ſe connoît pas; mais cela ne vient que du peu de ſoin qu'elle apporte à conſidérer ſes idées par rapport à elle-même, en tant qu'elle en eſt le ſujet, & de l'habitude où elle eſt de ne faire attention qu'à

leurs objets. C'eſt par le moyen de la Métaphyſique, que l'ame ſe connoît elle-même, qu'elle connoît Dieu, & généralement toutes les choſes qui ſont hors d'elle.

On ne doit pas s'attendre à voir dans ce livre l'exiſtence de Dieu & l'immortalité de l'ame prouvées par la révélation ; la Métaphyſique étant une partie de la Philoſophie, elle ne doit contenir que des preuves tirées de la raiſon, qui ſont les ſeules armes par leſquelles on puiſſe ſubjuguer l'incrédulité. Il eſt plus néceſſaire que jamais, de lier la Religion à la Philoſophie qui éclaire l'eſprit par la démonſtration, & le met à l'abri des impreſſions que peuvent faire les raiſonnemens captieux des Incrédules ; elle nous garentit de l'er-

reur en faiſant triompher la vérité.

Je n'ai rien négligé pour rendre intelligibles les matières abſtraites qui ſont l'objet de la Métaphyſique; j'ai tâché de les mettre à la portée des eſprits les plus ordinaires, par la méthode la plus ſimple & la plus lumineuſe. Mon principal deſſein a été de me rendre utile à tous ceux qui veulent s'inſtruire à fonds des vérités fondamentales du Chriſtianiſme & de ſa Morale. Il eſt un art de rendre aiſées & faciles les choſes les plus ſublimes & les plus abſtraites; c'eſt de les arranger dans l'ordre le plus ſimple & le plus naturel, & de les exprimer clairement, en auſſi peu de paroles qu'il eſt poſſible.

En faiſant tous mes efforts pour écarter de mon ſujet les épi-

nes, je n'ai point ſongé à y ſubſtituer des fleurs; elles ſeroient très-déplacées dans cet ouvrage; d'ailleurs un bon eſprit recherche la vérité indépendamment des ornemens dont on l'accable quelquefois; il préfere le ſolide au brillant: un raiſonnement clair & précis qu'il ſaiſit aiſément, lui procure toujours un vrai plaiſir; & le moyen le plus sûr de lui plaire, c'eſt d'avoir raiſon. Toutes les vérités contenues & démontrées dans cette Métaphyſique, ſe donnent, pour ainſi dire, la main, & forment une chaîne dont toutes les parties ſont liées & aſſorties immédiatement l'une à l'autre. Je ne me ſuis pas contenté d'arranger toutes les queſtions, de manière que la première facilite l'intelligence de la ſeconde; la ſeconde, celle de

la troiſiéme, & ainſi des autres ; je les ai diviſées en autant de parties qu'il étoit néceſſaire pour les expliquer clairement, & les mettre dans le plus grand jour. J'ai tellement fixé la ſignification des termes, qu'on ne ſçauroit s'y méprendre ; & j'ai bâti toutes mes preuves ſur des principes inconteſtables, c'eſt-à-dire, ſur des axiômes, ſur des définitions de mots, & ſur des vérités déja démontrées.

TABLE

DES CHAPITRES ET ARTICLES contenus dans ce Volume.

PREMIERE PARTIE.

DE l'Ontologie. Pag. 3
CHAP. I. *Des Principes de l'Etre.* 4
ART. I. *Des Principes de connoiſſance.* 6
ART. II. *Des Principes métaphyſiques de compoſition de l'Etre.* 22
CHAP. II. *Des principales propriétés de l'Etre.* 55
ART. I. *De l'Unité, la Vérité & la Bonté de l'Etre.* 56
ART. II. *De l'Univocation de l'Etre.* 66
CHAP. III. *Des eſpéces de l'Etre.* 82
ART. I. *Des différentes eſpéces de Subſtances.* 86

ART. II. *Des différentes eſpéces de Modes.* 95
ART. III. *Des différentes ſortes de cauſes & d'effets.* 104

SECONDE PARTIE.

LA Théologie naturelle. 111
CHAP. I. *De la manière dont nous connoiſſons Dieu.* 113
CHAP. II. *Des Argumens qui prouvent invinciblement l'exiſtence de Dieu.* 138
CHAP. III. *Des principaux attributs de Dieu.* 186
I. PROPOSITION. *Dieu eſt une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle.* 188
II. PROP. *Il n'y a qu'un Dieu.* 192
III. PROP. *Dieu eſt un Etre ſimple.* 196
IV. PROP. *Dieu eſt immuable:* 200
V. PROP. *La ſcience de Dieu eſt infinie.* 207
VI. *L'immenſité de Dieu n'eſt point une immenſité d'étendue.* 214
VII. PROP. *L'immenſité de Dieu eſt une*

immenſité de puiſſance & de perfection. 230

TROISIE'ME PARTIE.

LA Pneumatologie. 244
CHAP. I. *De la nature de l'ame humaine.* 247
CHAP. II. *Des facultés de l'ame, & de ſes principales modifications.* 290
ART. I. *Des facultés de l'ame.* 291
ART. II. *Des modifications de l'Ame.* 311
CHAP. III. *De l'origine & de l'immortalité de l'ame.* 330
ART. I. *De l'origine de l'ame.* 331
ART. II. *De l'immortalité de l'ame.* 336

FIN DE LA TABLE.

LA

LA METAPHYSIQUE.

LA Métaphyſique eſt la ſcience qui traite de tout ce qui eſt diſtingué de la matière dont les corps ſont compoſés. Les choſes diſtinguées de la matière le ſont, ou par la penſée ſeulement ; c'eſt-à-dire, par une abſtraction de l'eſprit, comme *l'Etre* en général, ou réellement, comme les choſes ſpirituelles & immatérielles.

Toutes les choſes ſpirituelles & immatérielles, connues par les lumières de la raiſon, ſont Dieu & l'ame humaine, ou appartiennent à Dieu & à l'ame humaine. Nous ne connoiſſons les Anges, qui ſont des ſubſtances immatérielles, que par la révélation & les lumières de

la foi : ce qui regarde les Anges eſt donc étranger à la Métaphyſique, qui, étant une partie de la Philoſophie, doit ſe borner à ce qui eſt du reſſort de la raiſon.

Pour mettre le plus d'ordre qu'il eſt poſſible dans tout ce dont traite la Métaphyſique, nous la diviſerons en trois parties.

Dans la première on trouvera ce qui concerne *l'Etre* en général ; c'eſt ce qu'on appelle *l'Ontologie.*

Dans la ſeconde on parlera de Dieu en tant qu'il peut être connu par les ſeules lumières de la raiſon ; c'eſt ce qu'on nomme la *Théologie naturelle.*

Dans la troiſiéme on traitera de la ſubſtance immatérielle, créée, connue par les lumières de la raiſon ; c'eſt ce qu'on appelle la *Pneumatologie.*

Le Pyrrhoniſme ſera ſappé par ſes fondemens dans la première ; l'Athéiſme, le Déiſme, & le Polythéiſme ſeront ſolidement réfutés dans la ſeconde ; l'abſurdité du Matérialiſme ſera clairement démontrée dans la troiſiéme.

PREMIÈRE PARTIE.

De l'Ontologie.

L'Ontologie peut être regardée comme la baſe & le fondement de toutes les ſciences, ou comme la ſcience générale ; parceque les principes de toutes les autres dépendent de ce que démontre celle qui traite de *l'Etre* en général. Ce qui convient à l'*Etre* en général, convient auſſi à l'objet de chaque ſcience en particulier. L'*Etre en général* ſignifie tout ce qui peut exiſter, ou réellement, ou par la penſée ſeulement ; il eſt oppoſé au *rien* proprement dit, qui eſt l'impoſſible, c'eſt-à-dire, ce qui implique contradiction. Tout ce qui exiſte réellement, c'eſt-à-dire, ſoit qu'on y penſe, ſoit qu'on n'y penſe pas, s'appelle *Etre réel* : comme le ſoleil, la lune, &c. Ce qui n'exiſte que par la penſée, ou ce dont on a une idée & qui n'exiſte pas réel-

lement, ſe nomme *Etre de raiſon*, telle eſt une montagne d'or.

Tout ce qui regarde l'*Etre* peut ſe réduire à ſes principes, à ſes propriétés, & à ſes eſpéces; c'eſt pourquoi nous diviſerons l'*Ontologie* en trois Chapitres.

Dans le premier nous examinerons ce qui concerne les principes de l'*Etre*.

Dans le ſecond nous traiterons des propriétés de l'*Etre*.

Dans le troiſiéme nous parlerons des principales eſpéces de l'*Etre*.

CHAPITRE PREMIER.

Des Principes de l'Etre.

ON diſtingue trois ſortes de principes, ſçavoir les principes de *connoiſſance*, les principes de *génération*, & les principes de *compoſition*.

On appelle principe de *connoiſſance* ce qui nous conduit à la connoiſſance de quelque choſe; par principe de *génération* on entend ce qui contribue à la gé-

nération ou production d'une choſe ; & on nomme principe de *compoſition*, ce dont une choſe eſt compoſée.

Les principes de *compoſition* ſont *phyſiques*, ou *métaphyſiques*.

Les principes *phyſiques de compoſition* ſont ceux qui peuvent être ſéparés les uns des autres & exiſter ſéparément ; Tels ſont les deux demi-pieds dont un pied de matière eſt compoſé.

Les principes *Métaphyſiques* de *compoſition* ſont ceux qui ne peuvent être ſéparés & exiſter ſéparément, quoiqu'on puiſſe penſer à l'un ſans penſer à l'autre par une abſtraction de l'eſprit qui peut les concevoir ſéparément ; tels ſont les attributs eſſentiels d'une choſe ; par exemple, l'étendue, l'impénétrabilité, la diviſibilité de la matière.

Comme ce qui regarde les principes phyſiques de compoſition, & les principes de génération appartient à la Phyſique, nous nous bornerons à traiter dans ce Chapitre des principes de *connoiſſance* & des principes *métaphyſiques* de *compoſition* de l'Etre ; c'eſt pourquoi nous le diviſerons en deux articles : dans le

premier nous parlerons des principes de *connoiſſance*, & dans le ſecond, des principes *métaphyſiques* de *compoſition* de l'Etre.

ARTICLE PREMIER.

Des Principes de connoiſſance.

TOUTES les vérités ſi évidentes par elles-mêmes qu'elles nous forcent, pour ainſi dire, à leur donner notre conſentement, & dont on ſe ſert comme de fondemens pour prouver d'autres vérités qui ont beſoin de preuves pour être connues avec une parfaite certitude, ſont des *principes* de *connoiſſance*; tels ſont généralement tous les *axiomes*.

On appelle *axiomes*, ou *maximes*, toutes les propoſitions dont en conſidérant avec une médiocre attention l'attribut & le ſujet, on voit clairement que l'idée de l'un convient ou ne convient pas à l'idée de l'autre. Il y a des axiomes qui ont beſoin d'être expliqués; mais il n'y

en a aucun qui ait beſoin d'être démontré : les propoſitions ſuivantes ſont des axiomes.

Axiome I.

Tout ce qu'on apperçoit évidemment, eſt vrai.

Axiome II.

Il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas en même temps.

Axiome III.

Celui qui penſe, exiſte.

Axiome IV.

Les choſes qui ſont égales à une même troiſiéme, ſont égales entre elles.

Axiome V.

Le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties.

AXIOME VI.

Le tout eſt égal à ſes parties priſes enſemble.

AXIOME VII.

Si à choſes égales on ajoute des choſes égales, les ſommes ſeront égales.

AXIOME VIII.

Si de choſes égales on retranche des choſes égales, les reſtes ſeront égaux.

AXIOME IX.

Si de trois choſes, la première eſt plus grande que la deuxiéme, & la deuxiéme plus grande que la troiſiéme, la première eſt auſſi plus grande que la troiſiéme.

AXIOME X.

Toutes les propriétés appartiennent à l'*Etre*, ou pour dire la même choſe en

termes négatifs, le *néant* n'a aucune propriété.

Axiome XI.

Tout effet préſuppoſe une cauſe.

Axiome XII.

Un effet ne peut avoir plus de perfection qu'il en a reçu de ſa cauſe totale.

Parmi les axiomes & les principes de connoiſſance, il y en a un qui eſt le premier de tous, & qu'on appelle par excellence la *régle de vérité.*

Les Sceptiques, qu'on nomme auſſi Pyrrhoniens, ſoutiennent qu'il n'y a rien de certain, & nient l'exiſtence d'une régle ſure & infaillible pour diſcerner le vrai d'avec le faux.

Les Dogmatiques au contraire enſeignent qu'il y a des vérités dont on ne peut pas douter; telles ſont celles qu'on nomme *axiomes.*

On peut réduire toutes les Sectes des

pouvoir craindre de ſe tromper : donc il y a une régle infaillible pour connoître la vérité : *ce qu'il falloit démontrer.*

Après avoir, pour ainſi dire, forcé les Pyrrhoniens dans leurs derniers retranchemens, par la démonſtration que nous venons de faire, il faut décider la queſtion qui partage les Dogmatiques au ſujet de la régle infaillible par le moyen de laquelle on peut diſcerner le vrai d'avec le faux. Ils conviennent tous de l'éxiſtence de cette régle ; mais ils ne ſont pas d'accord entre eux touchant la vérité qui eſt le premier principe de connoiſſance, le premier axiome, la baſe & le fondement de la certitude de toute vérité philoſophique, c'eſt-à-dire, du reſſort de la raiſon.

Le ſentiment de ceux qui enſeignent que l'évidence eſt la première régle de toute vérité philoſophique, nous paroît préférable à tous les autres. L'évidence conſiſte dans la clarté & la netteté des idées. On entend par idée claire, celle qui repréſente un objet d'une manière à en découvrir la nature & l'eſſence ; & par idée diſtincte, celle qui le repréſente

de manière à le faire diſtinguer de tout autre. Tout ce qui regarde les idées claires & diſtinctes ſe trouve dans l'Article 3. du premier Chapitre de la première Partie de notre Logique.

Ceux qui ſoutiennent que la première régle de vérité, le premier principe de la certitude de toutes les connoiſſances humaines, le premier axiome, eſt cette propoſition : *Tout ce qu'on apperçoit clairement & diſtinctement, eſt vrai*, ne ſont point dans un ſentiment différent de celui qui établit que l'évidence eſt le premier principe de toute certitude philoſophique, & la régle que nous devons ſuivre conſtamment, ſi nous voulons nous préſerver de l'erreur, & ne pas nous égarer.

Il s'agit préſentement de prouver que l'évidence eſt le premier de tous les principes de la certitude de nos connoiſſances, & de mettre cette vérité dans un ſi grand jour que tous les Dogmatiques ſoient, pour ainſi dire, forcés d'en convenir.

[illegible]

1°. Toutes les qualités dont nous venons de parler, conviennent à l'Evidence, elle eſt la lumière de l'eſprit, & n'a beſoin d'aucun moyen diſtingué d'elle pour ſe manifeſter, ſemblable à la lumière du Soleil qui ſe fait voir par elle-même. Elle eſt ſi néceſſairement jointe avec la vérité, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle nous trompe; puiſque nous avons démontré que quelque raiſonnement, & quelque ſuppoſition qu'on faſſe, on ne ſçauroit rendre douteux que celui qui penſe, exiſte; or cela n'eſt certain que parcequ'il eſt réellement évident. Enfin elle eſt le fondement de toute certitude philoſophique, & la dernière raiſon qu'on peut alléguer à quiconque demande pourquoi nous ſommes certains de quelque vérité; car ſi l'on demande pourquoi on eſt certain qu'une même choſe ne peut être & n'être pas en même tems; pourquoi les choſes égales à une même troiſiéme, ſont égales entre elles; pourquoi le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties; pourquoi celui qui penſe, exiſte; & ainſi de toutes les autres vérités conſtantes, on répond définitivement très-

bien, en diſant qu'on en eſt certain ; parceque tout cela eſt évident : donc toutes les qualités que doit avoir la première régle de vérité conviennent à l'Evidence.

2°. L'aſſemblage de ces qualités ne convient à aucun autre des principes que quelques Dogmatiques ſoutiennent être le fondement de toutes les connoiſſances certaines. Tous les autres principes, & tous les axiomes tirent leur certitude de l'Evidence ; par conſéquent aucun d'eux ne peut être regardé comme le premier de tous. Ils ne ſont néceſſairement joints avec la vérité, que parcequ'ils le ſont avec l'Evidence. Le principe de contradiction (on appelle *contradiction*, ce qui affirme & nie la même choſe en même tems) ne peut point être regardé comme la lumière de l'eſprit, parcequ'il eſt plus propre à le convaincre qu'à l'éclairer ; l'eſprit n'eſt pleinement ſatisfait, que lorſqu'il voit clairement & évidemment la vérité. La dernière raiſon qu'on puiſſe alléguer à quiconque nous demande pourquoi nous ſommes certains de quelque vérité philoſophique, doit être

la plus lumineuſe de toutes ; ce qui ne convient point au principe de contradiction, qui par conſéquent ne peut être le premier de tous les principes. On peut appliquer ce que nous venons de dire à tous les autres principes que quelques Dogmatiques prétendent être la première régle de toute vérité du reſſort de la raiſon. Toutes les qualités qui caractériſent cette régle, ne conviennent donc qu'à l'Evidence : donc elle ſeule eſt la première régle de toute vérité philoſophique : *ce qu'il falloit démontrer.*

Nos adverſaires prétendent combattre notre ſentiment d'une manière victorieuſe, en diſant que nous ne pouvons jamais être certains de la préſence de l'Evidence, parcequ'on croit l'avoir quand on ne l'a pas : les plus célébres Philoſophes eux-mêmes ne ſont point à l'abri de cette illuſion, comme le prouve la diverſité de leurs opinions : l'Evidence n'eſt donc pas la régle de vérité, le ſeul fil capable de nous conduire dans ces labyrinthes d'erreur bâtis dans tous les temps par l'eſprit humain, trompé par l'Evidence.

Nous répondons à cette objection,

que c'eſt toujours faute d'attention qu'on croit avoir l'Evidence quand on ne l'a pas en effet. La précipitation & les préjugés induiſent ſouvent à croire qu'on a des idées claires & diſtinctes des choſes dont on n'a que des idées obſcures & confuſes ; mais on n'en doit pas conclure que nous ne pouvons jamais être certains qu'une prétendue Evidence ne nous égare pas.

L'Evidence réelle eſt facile à diſcerner d'avec celle qui ne l'eſt pas. La première nous force, pour ainſi dire, à lui obéir ; plus nous luttons contre elle, moins nous nous ſentons le pouvoir de lui réſiſter. Il n'en eſt pas de même de l'autre, qui n'eſt qu'une fauſſe lueur, qui ne peut jamais nous affecter comme nous le ſommes par la vive & brillante lumière de l'Evidence réelle. Nous pouvons donc facilement éviter de croire fauſſement que nous avons l'Evidence. Il ſuffit pour ſe garentir de cette erreur, de conſidérer attentivement ſi l'on ſe ſent affecté comme on l'eſt quand on juge que le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties ; que celui qui penſe, exiſte ; qu'il

eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas en même temps. Cette précaution eſt facile ; elle eſt même abſolument néceſſaire pour faire un bon uſage de la raiſon, qui nous a été donnée pour diſcerner le vrai d'avec le faux, & pour empêcher que des idées trompeuſes & déceptrices, c'eſt-à-dire, une fauſſe Evidence, s'il eſt permis de parler ainſi, ne nous précipite dans un abîme d'illuſion.

Ceux qui prétendent que le principe de contradiction eſt le fondement de toute certitude philoſophique, diſent pour le prouver, que ſi on accordoit une fois que quelque choſe pût exiſter, & n'exiſter pas en même tems, il n'y auroit plus aucune vérité, même dans les nombres, & chaque choſe pourroit être, & n'être pas ſelon la fantaiſie de chacun ; ainſi 2 & 2 pourroient faire 4 ou 6 également, & même à la fois.

Rien n'eſt plus frivole que cette raiſon ; elle ne prouve point ce que nos adverſaires en concluent, elle prouve au contraire que l'Evidence ſeule, eſt la première régle de vérité. Si elle prouvoit que le principe de contradiction eſt le

fondement de toute certitude philoſophique, elle prouveroit également que toute propoſition évidente, & tout axiome, eſt le premier principe de toutes les connoiſſances humaines. Si on accordoit, par exemple, que le tout pût n'être pas plus grand qu'une de ſes parties, il n'y auroit plus aucune vérité conſtante; on peut dire la même choſe de tous les autres axiomes. Si une choſe pouvoit exiſter & ne pas exiſter en même tems, il n'y auroit plus de vérité; parceque ce qui eſt évident ne ſeroit plus néceſſairement vrai : donc ce qu'on nous objecte, prouve que l'Evidence eſt le premier principe de toute certitude philoſophique.

Puiſque l'Evidence eſt un moyen sûr de diſcerner le vrai d'avec le faux, & d'éviter l'erreur, nous ne devons juger que des choſes dont nous avons des idées claires & diſtinctes, dans leſquelles ſeules conſiſte l'Evidence, qui eſt la régle infaillible que Dieu nous a donnée pour connoître les vérités du reſſort de la raiſon. Les idées claires & diſtinctes ſont la lumière qui éclaire l'eſprit de façon

qu'étant conduit par elles, il ne ſçauroit ſe tromper. Les idées obſcures & confuſes ſont l'origine de toutes nos erreurs. Toutes nos idées ſont deſtinées à nous repréſenter les objets tels qu'ils ſont réellement; il eſt impoſſible de ſe tromper en jugeant des choſes dont on a de pareilles idées. Il faut nous défier de nos idées, & ne point les croire juſtes & exemptes d'illuſion, qu'après avoir bien examiné ſi les choſes qu'elles repréſentent, ſont en elles-mêmes telles en effet qu'elles nous ſont repréſentées. Nous ne devons jamais croire que nos idées ſoient juſtes, c'eſt-à-dire, claires & diſtinctes, que lorſqu'après avoir bien approfondi les choſes, nous nous ſentons affectés d'une telle façon, que plus nous les conſidérons avec attention, moins nous ſommes libres pour ne pas les croire telles que nos idées nous les repréſentent.

ARTICLE II.

Des Principes métaphyſiques de compoſition de l'Etre.

LEs principes métaphyſiques de compoſition de l'Etre ne peuvent point être ſéparés, ni exiſter ſéparément. Ces principes ſont l'eſſence & l'exiſtence, l'acte & la puiſſance, le genre & la différence, dont nous traiterons dans cet article, que nous diviſerons en trois ſections : dans la première nous parlerons de l'eſſence & de l'exiſtence ; dans la ſeconde, de l'acte & de la puiſſance ; dans la troiſième, du genre & de la différence.

SECTION PREMIERE.

De l'Eſſence & de l'Exiſtence.

L'ESSENCE eſt ce qui conſtitue, ce qui détermine la nature d'une choſe; ce qui eſt abſolument néceſſaire pour la faire être ce qu'elle eſt; ce qu'il y a dans elle qui eſt le premier conçu; en un mot, ce ſans quoi elle ne peut exiſter ni être conçue; ainſi la raiſon eſt de l'eſſence de l'homme, & la rondeur eſt de l'eſſence du cercle.

Le terme *eſſence* tire ſon origine du mot Latin *eſſe*, qui ſignifie *être*; par conſéquent la conſtitution réelle des choſes, qui eſt le fondement d'où dépend ce qu'on peut y découvrir, peut ſe nommer leur eſſence.

Il ne faut pas confondre les propriétés d'une choſe avec les accidens, ni avec l'eſſence. Les propriétés ſont tout ce qui découle néceſſairement de l'eſſence, mais qui n'eſt pas ce qui eſt le premier conçu. On nomme accident, tout ce ſans quoi

on peut concevoir une choſe, & ſans quoi elle peut exiſter. On ne peut concevoir une choſe ſans ſon eſſence ; on peut la concevoir ſans ſes propriétés, ſans leſquelles néanmoins elle ne peut exiſter ; elle peut exiſter, & être conçue ſans ſes accidens.

Il n'y a rien dont nous connoiſſions toutes les propriétés. Plus nous connoiſſons de propriétés dans un objet, plus auſſi la connoiſſance que nous en avons eſt parfaite. Quoique les Mathématiciens aient découvert pluſieurs propriétés du Triangle, qui eſt la figure la moins compoſée, ils ſont encore bien éloignés de les connoître toutes. L'eſſence du Triangle eſt fort bornée ; trois lignes qui terminent une étendue, compoſent toute ſon eſſence ; mais il en découle plus de propriétés qu'on n'en ſçauroit nombrer. Il en eſt de même de tout ce que nous pouvons connoître. Les eſſences ſe réduiſent à peu de choſe, & les propriétés qui découlent de l'eſſence, ſont infinies.

Les propriétés de chaque choſe ne ſont que ſon eſſence conſidérée ſous dif-

férens rapports. Les Philoſophes nomment quelquefois l'eſſence d'une choſe, ſon premier attribut, & les propriétés, ſes attributs *ſecondaires.*

Il n'y a pas dans une choſe qui n'eſt point compoſée de deux ſubſtances de différente nature, comme eſt l'homme compoſé de corps & d'eſprit, pluſieurs attributs eſſentiels, réellement diſtingués. Tous les attributs *ſecondaires* ne ſont que le premier attribut conſidéré ſous différens rapports : on les conçoit néanmoins différemment, & on les exprime par des noms divers ; mais cette diverſité dépend uniquement de la diverſité des choſes avec leſquelles on compare celle à qui appartiennent ces attributs, ou de la diverſité des effets qu'elle produit. La vertu, par exemple, qu'a le Soleil de durcir certains corps, n'eſt pas réellement différente de celle qu'il a d'en liquéfier d'autres ; la même chaleur du Soleil eſt la cauſe qui produit ces divers effets, dont toute la diverſité eſt uniquement fondée ſur la différence réelle qu'il y a dans les corps ſur leſquels elle agit. Si on compare un corps d'un pied avec

un autre corps auſſi d'un pied, on l'appelle *égal ;* ſi on le compare avec un corps de deux pieds, il eſt appellé *inégal*, & *plus petit ;* enfin on le nomme *plus grand*, s'il eſt comparé avec un corps d'un demi-pied. Etre égal, inégal, plus grand, plus petit, ſont des attributs que nous concevons différemment ; mais ils ne ſuppoſent pas dans le corps comparé avec d'autres, des qualités réellement diſtinctes.

De ce qu'on vient de dire, il réſulte qu'il ne faut pas toujours juger que les choſes qu'on conçoit & définit différemment, & auſquelles on donne des noms différens, ſont réellement différentes & pluſieurs choſes. Il faut avoir grand ſoin d'examiner d'où vient cette diverſité d'idées, de définitions & de noms ; quand elle n'a d'autre fondement que la diverſité des choſes avec leſquelles on compare le même ſujet, pour lors ces différentes idées, ces différentes définitions, & ces noms divers ne ſuppoſent que différentes manières de conſidérer une ſeule & même choſe, & n'emportent pas une diſtinction réelle entre ſes attributs, mais

ſeulement une diſtinction de raiſon, comme le prouvent évidemment les exemples cités.

La diſtinction réelle, eſt celle qui ſe trouve entre des choſes qui ſont réellement pluſieurs, indépendemment de notre manière de les concevoir; telle eſt, par exemple, celle qu'il y a entre un homme & un autre homme.

Les Philoſophes admettent deux ſortes de diſtinction réelle, l'une qu'ils appellent *majeure*, & l'autre qu'ils nomment *mineure* ou *modale*.

La diſtinction *réelle-majeure* ſe trouve entre les choſes qui peuvent exiſter ſéparément, comme le corps & l'ame qui ſont deux ſubſtances de différente nature. L'exiſtence de l'une eſt indépendante de l'exiſtence de l'autre. Le corps peut exiſter ſans l'ame, de même l'ame peut exiſter ſans le corps.

La diſtinction *réelle-mineure* ou *modale*, eſt celle qui ſe rencontre entre la ſubſtance & un mode de cette ſubſtance; par exemple, entre le corps & le mouvement: le corps peut exiſter ſans le mouvement, mais le mouvement ne ſçauroit exiſter ſans le corps.

La diſtinction de *raiſon* ſe fait entre les choſes qui ſont réellement une ſeule & même choſe, & que notre eſprit conçoit comme pluſieurs, en vertu des différentes manières dont il la conſidère : tels ſont les attributs eſſentiels, ou les propriétés d'une même choſe ; par exemple, la diviſibilité, la mobilité, l'impénétrabilité de la matière, qui ne ſont que différens rapports. Quand on conſidère la matière du côté des différentes parties dont elle eſt compoſée, qui peuvent être ſéparées les unes des autres, on la conçoit diviſible. Quand on la conſidère par rapport aux différens lieux qu'elle peut occuper ſucceſſivement, on la conçoit mobile. Quand on la compare avec les corps qu'elle exclut du lieu où elle exiſte, on la conçoit impénétrable. Il eſt évident que ces attributs de la matière ne ſont différens que relativement aux diverſes manières dont nous la conſidérons : il n'y a pas entre eux une diſtinction réelle, mais ſeulement une diſtinction de raiſon, fondée ſur différens rapports, en vertu deſquels on conçoit la matière comme diviſible, mobile, impénérable.

La diſtinction peut encore être diviſée en *eſſentielle* & *accidentelle.* La diſtinction *eſſentielle*, eſt celle qu'il y a entre les choſes dont l'eſſence eſt différente ; par exemple, entre les eſpèces du même genre ; entre le corps animé & le corps inanimé. La diſtinction *accidentelle*, eſt celle qu'on admet entre les choſes qui ont la même eſſence, & qui ne different que par des qualités accidentelles ; par exemple, entre les *individus* de la même eſpèce.

Il y a trois queſtions à décider touchant les eſſences des choſes créées & imparfaites ; premièrement, ſi elles ſont éternelles ; ſecondement, ſi elles ſont immuables ; troiſiémement, ſi l'eſſence eſt diſtinguée de l'exiſtence.

La définition de l'eſſence, décide la première queſtion ; il eſt évident que ce qui conſtitue, & détermine la nature d'une choſe ; ce qui eſt abſolument néceſſaire pour la faire être ce qu'elle eſt ; en un mot, ce ſans quoi elle ne peut exiſter, ni être conçue, eſt de toute éternité néceſſairement lié avec la choſe. Il

y a eu de toute éternité une liaiſon ſi néceſſaire entre le Triangle, & les trois lignes qui conſtituent ſon eſſence, qu'il a toujours été impoſſible de concevoir que le Triangle ne fût pas une étendue bornée par trois lignes, & que l'étendue bornée par trois lignes, ne fût pas un Triangle : voilà dans quel ſens les eſſences des choſes créées ſont éternelles.

Mais, dit-on, il eſt impoſſible qu'il y ait de toute éternité une connexion néceſſaire entre les choſes qui n'exiſtent pas de toute éternité, comme ſont certainement les choſes créées & leurs eſſences.

Toute la difficulté de cette objection conſiſte dans une équivoque qu'il faut développer. La connexion dont il s'agit ici, n'eſt pas *abſolue & phyſique*, elle n'eſt que *métaphyſique & hypothétique*, comme parlent les Philoſophes.

La connexion abſolue & phyſique, eſt celle qu'il y a entre les choſes actuellement & réellement exiſtantes ; cette connexion ne ſçauroit exiſtér de toute éternité entre les choſes créées & leurs eſſences ; mais il y a de toute éternité entre les choſes crées & leur eſſence, une con-

nexion métaphyſique & hypothétique, qui ne conſiſte qu'en ce que les choſes créées n'ont jamais pu exiſter ſans leurs eſſences, ni leurs eſſences ſans elles. Il y a eu de toute éternité une connexion entre ma penſée & mon exiſtence, parceque de toute éternité ma penſée a ſuppoſé mon exiſtence, comme le Triangle a toujours ſuppoſé trois angles & trois côtés. Il n'y a de connexion néceſſaire, abſolue & phyſique ou réelle, qu'entre Dieu & ſon eſſence; il eſt le ſeul Etre qui exiſte néceſſairement, & qui ne puiſſe pas ne point exiſter : donc il eſt auſſi le ſeul dont l'eſſence phyſique, abſolue & réelle, ſoit éternelle.

Il ſuit de ce qu'on vient de prouver, que les eſſences des choſes créées & imparfaites, ſont immuables; l'opinion contraire, eſt une chimère cartéſienne, dont les Peres ſe ſont fort éloignés. Si les eſſences dépendoient de la volonté libre de Dieu, & pouvoient changer, ainſi que Deſcartes l'a penſé, il pourroit ſe faire que le Triangle ne fût pas une figure bornée par trois lignes; car la raiſon qui démontre que cela n'eſt pas poſſi-

ble, c'eſt qu'il eſt de l'eſſence du Triangle d'être une figure bornée par trois lignes : donc les eſſences ſont immuables & indépendantes du libre arbitre de Dieu, qui ne peut pas faire, quoique tout-puiſſant, ce qui répugne, & qui implique contradiction.

Si les eſſences des choſes ne dépendoient pas de la volonté libre de Dieu, il y auroit, diſent les Cartéſiens, dans les créatures quelque choſe d'indépendant de Dieu, & il ne ſeroit pas tout-puiſſant.

Ce raiſonnement des Cartéſiens tombe à faux. La toute-puiſſance de Dieu ne s'étend pas à ce qui eſt impoſſible, & qui implique contradiction ; il eſt tout-puiſſant, ſelon nos Adverſaires, quoiqu'il ne puiſſe pas faire une montagne ſans vallée, ni un bâton ſans deux bouts : or il ne répugne pas moins qu'un Triangle ne ſoit pas une figure de trois côtés, qu'il répugne qu'un bâton ſoit ſans deux bouts, & une montagne ſans vallée.

La troiſiéme queſtion, qui eſt de ſçavoir ſi l'eſſence eſt diſtinguée de l'exiſtence, n'eſt pas plus difficile à réſoudre que

les

les deux précédentes. Pour faire évanouir toute la difficulté, il ſuffit d'expliquer clairement la ſignification des termes, & de diſtinguer l'exiſtence poſſible de l'exiſtence actuelle, & l'eſſence métaphyſique de l'eſſence phyſique.

L'eſſence métaphyſique n'eſt pas diſtinguée réellement de l'exiſtence poſſible: elle n'eſt diſtinguée réellement dans les choſes créées que de l'exiſtence actuelle, qui eſt la même choſe que l'eſſence phyſique.

L'eſſence métaphyſique n'eſt qu'une ſuppoſition, puiſqu'elle conſiſte dans la connexion qu'il y a entre une choſe & ce qui conſtitue ſa nature. Quand on dit, par exemple, que l'eſſence du Triangle eſt d'être une figure bornée par trois lignes, cela ſignifie que ſuppoſé qu'il exiſte, il eſt néceſſairement compoſé de trois lignes.

L'eſſence phyſique d'une choſe conſiſte dans ſes attributs eſſentiels, réellement & actuellement exiſtans. L'eſſence phyſique des choſes créées n'eſt pas éternelle; car ſi elle étoit éternelle, elles exiſteroient de toute éternité, ce qui implique contradiction; il n'y a que l'eſ-

ſence phyſique de Dieu qui ſoit telle ; parceque lui ſeul exiſte de toute éternité eſſentiellement, & ne peut point ne point exiſter. L'exiſtencé actuelle eſt de l'eſſence de Dieu ; mais il n'y a que l'exiſtence poſſible qui ſoit de l'eſſence des créatures.

Section II.

De l'Acte & de la Puiſſance.

POUR bien comprendre ce que les Philoſophes entendent par *acte*, & par *puiſſance*, il eſt néceſſaire de bien expliquer les diverſes ſignifications de ces deux termes qui ſont très-équivoques, & qui jettent beaucoup d'obſcurité dans leur langage.

Acte ſignifie quelquefois *action*, exercice effectif d'une puiſſance, ou d'une faculté. L'*acte* eſt oppoſé à la *puiſſance*.

Acte ſe dit plus ordinairement en Morale, de tout ce qui ſe fait de bien ou de mal. On dit, Faire un acte de généroſité : C'eſt un acte de ſcélérat de trahir ſon ami : Quand Dieu châtie, c'eſt un

acte de juſtice ; quand il pardonne, c'eſt un acte de miſéricorde.

Puiſſance ſe dit quelquefois des vertus qui ſont dans les choſes, & qui agiſſent en tems & lieu ; c'eſt dans ce ſens qu'on dit, L'aiman a la puiſſance d'attirer le fer.

Puiſſance ſignifie ſouvent en Morale, faculté de l'ame ; par exemple, quand on dit que *l'objet émeut la puiſſance.*

Acte ſignifie en Métaphyſique, *forme*, *perfection*, complément d'une choſe ; & *puiſſance* ſignifie *capacité* d'agir, ou de recevoir ; c'eſt pourquoi on la diviſe en *active* & *paſſive.*

Il y a deux ſortes d'acte, ſçavoir *l'acte-premier*, & *l'acte-ſecond.*

L'acte-premier eſt la puiſſance à laquelle il ne manque rien pour agir, ou pour recevoir.

L'acte-ſecond eſt la puiſſance réduite à l'acte. On diſtingue ce qui eſt actuellement, de ce qui eſt en puiſſance dans un ſujet. L'eau-de-vie qui eſt froide au toucher, a la puiſſance d'échauffer.

Il ne faut pas confondre la puiſſance phyſique avec la puiſſance métaphyſique,

ni l'acte phyſique avec l'acte métaphyſique. La puiſſance phyſique eſt réellement diſtinguée de l'acte phyſique ; mais la puiſſance métaphyſique eſt inſéparable de l'acte métaphyſique.

Il y a une puiſſance qu'on nomme *objective*, & une autre qu'on appelle *réceptive* ; c'eſt la faculté de recevoir quelqu'acte. Quoique la puiſſance objective ſoit ce qui fait qu'une choſe peut être l'objet de quelque faculté, les Philoſophes entendent ſouvent par *puiſſance objective*, ce qui rend une choſe poſſible, & capable d'exiſter, parceque l'impoſſible ne peut être l'objet d'aucune faculté.

La puiſſance, ſoit active, ſoit paſſive, ſe diviſe en puiſſance *naturelle* & puiſſance *obédientielle*, qu'on nomme auſſi *ſurnaturelle*.

La puiſſance naturelle eſt celle qu'une choſe a reçûe de la nature, & qui s'étend à tout ce qui lui eſt proportionné.

La puiſſance obédientielle eſt celle par laquelle les choſes créées dépendent de Dieu, de manière qu'elles peuvent, quand il lui plaît, produire des effets, & recevoir des perfections fort au-deſſus de leur nature.

On demande s'il faut admettre dans toutes les choſes créées une puiſſance obédientielle, & ſi elle eſt diſtinguée de la puiſſance naturelle.

Nous répondons qu'il faut l'admettre, & qu'elle n'eſt pas réellement diſtinguée de la puiſſance naturelle.

Premièrement, on ne peut ſe diſpenſer de reconnoître dans les créatures une puiſſance obédientielle, ſans donner atteinte à l'empire ſuprême que Dieu a ſur elles; il peut, quand il lui plaît, leur faire produire des effets, dont elles ſeroient incapables par leurs forces naturelles; il peut auſſi les rendre ſuſceptibles de perfections qu'elles ne ſçauroient avoir, ſi elles étoient abandonnées à ce qu'elles tiennent de la nature. Dieu peut, par exemple, rendre notre eſprit capable d'avoir des connoiſſances fort au-deſſus de ſa portée, & donner aux corps le pouvoir de produire des effets, qui ſurpaſſent ce qu'ils peuvent faire par leur nature.

Secondement, la puiſſance obédientielle n'eſt pas réellement diſtinguée de la puiſſance naturelle; car la puiſſance obédientielle eſt fondée ſur la dépendance des

créatures à l'égard de Dieu, en vertu de laquelle il peut, quand il lui plaît, les élever à recevoir des perfections, & à produire des effets qui les mettent fort au-deſſus de leur état naturel. Une mouche, par exemple, pourroit en volant, reſſuſciter un mort, ſi Dieu le vouloit. Il eſt de la nature de toutes les choſes créées de dépendre immédiatement de Dieu en tout, qui peut par conſéquent augmenter leur puiſſance naturelle à un point qu'elles deviennent propres à des choſes qui ne ſont pas du reſſort de leur nature.

Les Philoſophes d'une opinion contraire, diſent, pour prouver leur ſentiment, que le naturel eſt réellement diſtingué du ſurnaturel; d'où ils concluent que la puiſſance obédientielle, étant ſurnaturelle, eſt réellement diſtinguée de la puiſſance naturelle.

La puiſſance obédientielle n'eſt pas ſurnaturelle en ſoi & du côté de ſon eſſence, mais ſeulement du côté de l'effet qu'elle produit, qui lui eſt extrinſéque; or ce qui eſt ſurnaturel extrinſéquement, n'eſt pas néceſſairement différent de ce qui eſt intrinſéquement naturel: donc la

puiſſance obédientielle, qui n'eſt autre choſe que la puiſſance naturelle qu'il plaît à Dieu d'étendre à des effets ſurnaturels, n'eſt point réellement diſtinguée de la puiſſance naturelle.

Parmi ceux qui admettent dans les créatures une puiſſance obédientielle, il y en a qui prétendent qu'elle s'étend à tout : le contraire eſt prouvé par ce que nous avons dit pour réfuter ceux qui ſoutiennent que les eſſences des choſes créées ſont muables, & dépendantes de la volonté libre de Dieu ; d'où, ſelon eux, procéde la poſſibilité des choſes.

Les ſentimens ſont partagés touchant le principe qui rend les choſes poſſibles ; les uns font dépendre la poſſibilité des choſes, de la ſeule volonté de Dieu ; les autres nient qu'elle dépende de Dieu ſeul. On peut concilier ces deux opinions en diſtinguant deux poſſibilités, l'une phyſique, & l'autre métaphyſique.

La poſſibilité métaphyſique conſiſte en ce qu'une choſe conſidérée en ſoi, ſans avoir égard à la cauſe qui peut lui donner l'exiſtence, eſt poſſible.

La poſſibilité phyſique, eſt celle par laquelle une choſe eſt poſſible, parcequ'il y a une cauſe qui peut lui donner l'exiſtence.

Il eſt évident que la poſſibilité phyſique dépend uniquement de Dieu, qui peut ſeul donner l'exiſtence aux choſes; mais la poſſibilité métaphyſique ne dépend pas de Dieu, qui ne ſçauroit changer l'eſſence des choſes. Tout ce qui ne répugne pas, & qui ne renferme aucune contradiction, eſt métaphyſiquement poſſible; & tout ce qui répugne, eſt tellement impoſſible, que Dieu ne peut pas le rendre poſſible.

Il faut diſtinguer deux ſortes d'impoſſibilité; l'une, *abſolue*, & l'autre qu'on peut appeller *naturelle*.

L'impoſſibilité naturelle conſiſte en ce que les choſes impoſſibles ne ſont telles, que parcequ'elles ne peuvent ſe faire par les forces de la nature.

L'impoſſibilité abſolue eſt la contradiction que les choſes renferment, qui conſiſte en ce qu'elles ſont énoncées par des propoſitions compoſées de termes incompatibles. Il eſt abſolument impoſ-

ſible que celui qui penſe n'exiſte pas. Ce qui eſt abſolument impoſſible, eſt le néant, une chimère qui n'a aucune propriété, & qui ne peut être l'objet de l'action de Dieu ; par conſéquent Dieu, quoique tout-puiſſant, ne peut faire ce qui eſt abſolument impoſſible ; la puiſſance de le faire eſt chimérique, ou une puiſſance de rien, qui ne peut convenir à l'Etre tout-puiſſant.

Dieu eſt tout-puiſſant, parcequ'il peut faire tout ce qui ne renferme point de contradiction ; mais il y a des choſes qui lui ſont poſſibles par rapport à ſa puiſſance ordinaire, & d'autres qui ne ſont telles que par rapport à ſa puiſſance extraordinaire & ſurnaturelle. Tout ce que Dieu fait d'une manière que je puis concevoir, eſt du reſſort de ſa puiſſance ordinaire ; mais tout ce qu'il fait d'une façon que je ne ſçaurois comprendre, appartient à ſa puiſſance extraordinaire & ſurnaturelle. La production d'un ſerpent par un autre ſerpent eſt poſſible à la puiſſance de Dieu ordinaire, parceque je conçois les rapports qu'il y a entre l'un & l'autre : mais le changement

d'une verge en ſerpent, n'eſt poſſible qu'à la puiſſance de Dieu extraordinaire & ſurnaturelle ; parceque je ne puis concevoir les rapports qui ſont entre la verge & le ſerpent qui en eſt formé immédiatement.

On peut conſidérer un ſujet comme n'ayant pas des qualités qu'il peut avoir, & qui lui conviennent, ou comme ſéparé de celles qui ne lui conviennent en aucune façon, & qu'il ne ſçauroit avoir. Les Philoſophes appellent *privation*, le défaut des qualités qu'il peut avoir, & *négation* le défaut de celles qu'il ne ſçauroit avoir. Le défaut de la vûe ou de la faculté de voir dans une pierre, n'eſt pas une privation, c'eſt une négation.

Les *privations* & les *négations* ne ſont connues que par les choſes dont elles ſont les privations ou les négations ; ſi elles pouvoient être connues par elles-mêmes, le néant dont elles ſont des eſpèces auroit quelque propriété, ce qui répugne, puiſqu'il eſt oppoſé à l'Etre, à qui ſeul il appartient d'avoir des propriétés.

SECTION III.

Du Genre & de la Différence.

GENRE ſignifie quelquefois *ſorte, manière*, ou ce qui eſt d'une certaine nature ; en Métaphyſique, il ſignifie ce qui eſt tellement univerſel, qu'il s'étend à d'autres choſes qui ſont encore univerſelles, comme le corps à l'égard du corps animé & du corps inanimé.

Différence ſignifie en général tout ce qui diſtingue une choſe d'une autre ; les Philoſophes la diviſent en *eſſentielle, propre* & *accidentelle.*

La différence eſſentielle, qu'on appelle auſſi *ſpécifique*, eſt ce qui diſtingue une eſpèce d'une autre eſpèce du même genre ; par exemple, *animé* & *inanimé* ſont les deux différences eſſentielles qui partagent le corps en deux eſpèces, qui ſont le corps animé & le corps inanimé.

Quand la différence eſt un attribut qui

appartient à l'eſſence d'une choſe, mais qui n'eſt pas le premier qu'on conçoit dans cette choſe, on appelle cette différence *propre* ou propriété : par exemple, l'égalité des trois angles pris enſemble du Triangle, à deux angles droits, eſt une propriété du Triangle ; parcequ'il eſt impoſſible que les trois angles d'un Triangle ne ſoient pas, pris enſemble, égaux à deux angles droits ; mais cette égalité n'eſt pas ce qu'on y conçoit le premier : on conçoit que tout Triangle a trois angles, avant de concevoir que les trois angles pris enſemble, ſont néceſſairement égaux à deux angles droits.

Par *différence accidentelle* on entend tout ce qui diſtingue une choſe d'une autre, & qui n'appartient point à l'eſſence ; tels ſont le mouvement & le repos à l'égard du corps ; telles ſont auſſi la blancheur & la rondeur, qui ſont des qualités accidentelles au corps ; puiſquelles peuvent être ſéparées du corps, ſans que l'idée du corps ſoit détruite : la douleur & la crainte ſont auſſi des différences accidentelles à l'égard de l'eſprit.

Il n'eſt pas néceſſaire que toutes les

différences qui diſtinguent les choſes eſſentiellement ou accidentellement ſoient poſitives, il ſuffit qu'il y en ait une. Deux hommes ſont diſtingués l'un de l'autre, lorſque l'un a une charge que l'autre n'a pas. Le corps inanimé eſt diſtingué du corps animé par la négation de l'ame qui eſt dans le corps animé; le corps inanimé ne renferme rien de poſitif qui ne ſoit dans le corps animé.

Les différences qui diviſent le même genre doivent être tellement oppoſées, qu'elles ne puiſſent pas exiſter enſemble dans le même ſujet.

On diviſe le genre en genre *ſuprême*, genre *moyen*, & genre *dernier*.

Le genre ſuprême, eſt celui qui n'a aucun autre genre au-deſſus de ſoi; tel eſt l'Etre.

Le genre moyen, eſt celui qui a un genre au-deſſus de ſoi, & un autre au-deſſous; telle eſt la Subſtance qui a au-deſſus de ſoi l'Etre, qui eſt plus univerſel, c'eſt-à-dire, convient à plus de choſes que la ſubſtance, puiſqu'il convient au mode; elle a au-deſſous de ſoi le Corps, qui eſt moins univerſel que la Subſtance,

qui ſe diviſe en corporelle & ſpirituelle.

Le genre dernier, eſt celui qui n'a aucun autre genre au-deſſous de ſoi, comme l'Animal.

Quoique dans le langage ordinaire on confonde ſouvent le genre avec l'eſpèce, il eſt évident, par ce qui a été dit du genre & de la différence, que l'eſpèce comprend quelque choſe de plus que le genre. Tout ce qui eſt renfermé dans l'idée de l'eſpèce n'eſt pas contenu dans l'idée du genre; l'eſpèce contient la différence eſſentielle, qui n'eſt pas contenue dans le genre; l'eſpèce eſt formée de la différence ajoutée au genre. Si l'eſpèce ne contenoit que ce qui eſt contenu dans le genre, chaque eſpèce conviendroit à l'autre; parcequ'elle ne ſeroit que le genre, qui convient à chaque eſpèce. Le corps & l'eſprit ſont deux eſpèces de la ſubſtance; tout ce qui eſt eſſentiel à la ſubſtance ſe trouve dans le corps & dans l'eſprit; mais l'eſprit contient la penſée, & le corps contient l'étendue: la penſée & l'étendue ſont les deux différences qui forment avec la ſubſtance ſes deux eſpè-

ces, qu'il eſt important de ne pas confondre avec elle.

L'eſpèce eſt moins univerſelle que le genre, c'eſt-à-dire, convient à moins de choſes. Le genre eſt tellement univerſel, conſidéré comme genre, qu'il s'étend à d'autres choſes qui ſont encore univerſelles; mais l'eſpèce conſidérée comme eſpèce, ne s'étend pas à d'autres choſes qui ſoient néceſſairement univerſelles.

La même choſe peut être genre & eſpèce ſous différens rapports; elle eſt genre étant comparée avec les choſes univerſelles auſquelles elle convient; elle eſt eſpèce étant comparée avec ce qui eſt plus général qu'elle : par exemple, le corps eſt genre à l'égard du corps animé & du corps inanimé; mais il eſt eſpèce à l'égard de la ſubſtance.

Il y a des eſpèces qu'on appelle *dernières*, & qui ne peuvent être genres de quelque manière qu'on les conſidere; telles ſont celles qui n'ont ſous ſoi que des individus, des choſes ſingulières, comme le cercle qui n'a ſous ſoi que des cercles ſinguliers.

Il y a auſſi un genre qui n'eſt à au-

cun égard eſpèce, parcequ'il n'a aucun autre genre au-deſſus de ſoi; tel eſt le genre ſuprême, comme le prouve ſa définition.

Lorſqu'en comparant pluſieurs choſes on voit qu'il n'y a point entre elles de différence eſſentielle, on dit qu'elles ne different qu'en nombre, & la différence qui eſt entre elles eſt appellée *numérique*; c'eſt la ſeule qu'il y ait entre les individus d'une même eſpèce.

On ſe ſert du mot *d'Individu* pour ſignifier les choſes ſingulières, & pour les diſtinguer des générales, qui ſe peuvent diviſer en pluſieurs de la même nature qu'elles : ainſi *l'homme* eſt un terme général, & ce qu'il ſignifie peut être diviſé en tel & tel homme; mais *Ciceron* eſt un individu, parcequ'il ne peut être diviſé en pluſieurs ſemblables à lui.

Par le terme de *ſingulier* on n'entend pas ici une choſe extraordinaire, mais une choſe déterminée, un objet fixe; en un mot, un terme *ſingulier* eſt un nom propre.

Individu & *indiviſible* ne ſignifient pas

pas à tous égards la même choſe ; l'individu peut être diviſible, quoiqu'il ne puiſſe ſe diviſer en pluſieurs qui lui ſoient ſemblables : Pierre à qui je parle, eſt diviſible ; mais il ne l'eſt pas en pluſieurs de même nature que lui ; c'eſt pourquoi il eſt *individu*.

L'exiſtence eſt le principe qui conſtitue l'individu. Le genre & l'eſpèce ne ſont que des abſtractions de l'eſprit, qui conçoit les choſes ſans avoir égard à l'exiſtence. Si je conçois l'homme ſans penſer à l'exiſtence, ce que je conçois eſt une eſpèce ; mais ſi je regarde l'homme comme exiſtant, je conçois un individu. Les choſes générales ne peuvent exiſter réellement. L'exiſtence réelle ne convient qu'aux choſes fixes & déterminées, c'eſt-à-dire, aux individus qu'elle diſtingue de tous les autres Etres. L'exiſtence poſſible eſt eſſentielle à l'individu poſſible, & l'exiſtence actuelle eſt eſſentielle à l'individu actuel.

Lorſqu'après avoir trouvé la différence qui conſtitue une eſpèce, on y découvre encore quelque attribut néceſſairement lié avec cette différence, qui par conſé-

quent convient à toute cette eſpèce, & à cette ſeule eſpèce, cet attribut eſt ce qu'on nomme *propre* ou propriété eſſentielle : par exemple, avoir trois angles eſt la différence eſſentielle de la figure appellée Triangle ; mais en conſidérant plus particulièrement ſa nature, on découvre que l'égalité des trois angles à deux droits, eſt une dépendance néceſſaire de ſa différence eſſentielle ; c'eſt pourquoi cette égalité des trois angles à deux droits, eſt une propriété eſſentielle du Triangle, laquelle convient à tout Triangle, & ne convient à aucune autre figure.

Quand on voit dans un ſujet un mode qui n'a pas une liaiſon néceſſaire avec le ſujet dont il eſt mode, on le nomme *accident*.

Le genre, l'eſpèce, la différence, le propre & l'accident ſont les cinq *univerſaux* dont on faiſoit tant de cas autrefois dans l'Ecole, dont on traitoit avec tant d'étendue, & dont on diſputoit avec tant de chaleur.

Il eſt très-important de connoître les vrais genres des choſes, les vraies eſpè-

ces de chaque genre, leurs vraies propriétés eſſentielles & leurs accidens communs ; mais toutes les queſtions touchant les univerſaux, qui ont ſi fort occupé les Philoſophes pendant pluſieurs ſiécles, & cauſé tant de trouble dans l'Ecole, ne ſont pas aſſez utiles pour mériter d'être diſcutées. Notre deſſein eſt de nous renfermer dans ce qui peut être de quelque utilité ; telles ſont les obſervations ſuivantes.

Tout ce qu'on appelle *général* & *univerſel* n'appartient pas à l'exiſtence réelle des choſes ; c'eſt un pur ouvrage de l'entendement, qui conçoit les choſes du côté de ce qu'elles ont de ſemblable, ſans faire attention à ce qu'il y a de différent dans elles. L'entendement prend occaſion de la reſſemblance qu'il remarque entre les choſes, de former des idées abſtraites & générales, & de les fixer dans l'eſprit ſous certains noms établis pour en être les ſignes.

Les noms ſont *univerſels*, généraux & communs, comme nous l'avons dit dans la Logique, lorſqu'on les emploie pour être ſignes d'idées générales ; ce qui fait

qu'ils peuvent être appliqués à pluſieurs choſes ; & les idées ſont *univerſelles* & générales, lorſqu'elles peuvent repréſenter pluſieurs choſes. Mais l'univerſalité n'appartient pas aux choſes mêmes, conſidérées du côté de leur exiſtence réelle & actuelle : tout ce qui exiſte réellement, eſt déterminé, ſingulier, une choſe fixe, qu'on nomme *Individu ;* ſans en excepter les mots dont la ſignification eſt générale, & les idées dont la repréſentation eſt univerſelle.

Ce que les termes généraux ſignifient n'eſt pas une pluralité de choſes, ni une choſe ſingulière & individuelle : s'ils ne ſignifioient qu'une ſeule choſe ſingulière & déterminée, ils ne ſeroient pas des termes généraux, mais des noms propres ; s'ils ſignifioient une pluralité de choſes, *homme* & *hommes* auroient à tous égards la même ſignification, & la diſtinction du nombre ſingulier & du nombre pluriel, comme parlent les Grammairiens, ſeroit inutile. Les termes généraux ſignifient donc un genre particulier, ou une eſpèce particulière de choſes ; & chacun de ces termes n'acquiert

cette ſignification qu'en devenant ſigne d'une idée abſtraite & générale que nous avons dans l'eſprit. A meſure que les choſes réellement exiſtantes ſe trouvent conformes à cette idée, elles ſont rangées ſous cette dénomination, & ſont de ce genre ou de cette eſpèce.

Quoique toutes nos connoiſſances ſoient fondées ſur des choſes particulières, nous les étendons par des vûes générales, en réduiſant les choſes à certains genres, certaines eſpèces, ſous des termes généraux. Les natures ou notions générales ne ſont que des idées *abſtraites* & *partielles* d'autres idées plus complexes, qui repréſentent quelques individus, c'eſt-à-dire, quelques objets exiſtans réellement; car tout ce qui a une exiſtence réelle, eſt individuel, comme nous l'avons dit. L'idée de l'homme, par exemple, eſt formée de l'idée de *Pierre*, de *Paul*, en écartant, par une abſtraction, de l'idée complexe de *Pierre*, de *Paul*, ce qui eſt propre à chacun de ces individus; de même, en ôtant de l'idée complexe ſignifiée par le nom *d'homme*, ce qui eſt particulier à l'homme,

& ne retenant que ce qui lui eſt commun avec les *brutes*, on fait une nouvelle idée plus générale, à laquelle on donne le nom d'*Animal*. Si on ôte de l'idée de l'*Animal* le ſentiment & le mouvement ſpontané, il reſte une idée ſimplement compoſée d'idées de corps, de vie & de nutrition, déſignée par le terme *vivant* d'une plus grande étendue que le terme d'*animal*. L'eſprit forme de la même manière l'idée de *corps*, l'idée *de ſubſtance*, l'idée d'*être*. En un mot, un terme devient plus général à meſure qu'il ſignifie une idée qui n'eſt qu'une partie d'une autre idée plus compoſée, & moins générale. Il eſt donc très-évident que nous étendons nos connoiſſances par des abſtractions.

Pour mieux comprendre tout ce qu'on vient de dire, il faut voir ce qui concerne les idées univerſelles dans la première Partie de notre Logique, Chapitre I. Article I.

CHAPITRE II.

Des principales propriétés de l'Etre.

LEs principales propriétés de l'Etre ſont l'*unité*, la *vérité*, la *bonté* & l'*univocation*. Ce qui regarde les trois premières étant plus ingénieux qu'utile, nous n'en parlerons que pour expliquer ce qu'il eſt néceſſaire de ſçavoir pour entendre le langage des Philoſophes, & les queſtions qu'il n'eſt pas permis d'ignorer; parcequ'on les a traitées pendant pluſieurs ſiécles dans toute l'Europe, & qu'on s'en occupe encore aujourd'hui dans la plus grande partie.

La plupart des Philoſophes de notre ſiécle penſent qu'il eſt très-peu important de ſçavoir si l'Etre eſt *univoque* à l'égard de la ſubſtance & du mode; à l'égard de la ſubſtance ſpirituelle & de la ſubſtance corporelle; à l'égard de Dieu & de l'ame humaine. Nous ne penſons pas de même; nous ſommes au contraire

perſuadés de l'utilité de cette queſtion ; par rapport à ſa liaiſon avec d'autres de très-grande conſéquence : l'on ne doit donc pas être ſurpris de voir que nous entreprenions de la traiter avec quelque étendue dans ce Chapitre, que nous diviſerons en deux Articles : dans le premier, nous parlerons de l'*unité*, de la *vérité*, & de la *bonté* de l'Etre ; & dans le ſecond, de ce qui concerne l'*univocation* de l'Etre.

ARTICLE PREMIER.

De l'Unité, la Vérité & la Bonté de l'Etre.

L'*UNITÉ* eſt le principe du nombre qui n'eſt qu'un aſſemblage d'unités ; elle eſt ſi ſimple qu'on ne la ſçauroit définir. Au lieu d'éclaircir la notion qu'on en a, on l'obſcurcit quand on veut l'expliquer par d'autres termes ; comme le prouvent toutes les définitions qu'on en a données, dont nous ne rapporterons que la plus uſitée.

L'unité eſt *l'indiviſion d'une choſe en ſoi, & la diviſion de toute autre choſe.*

Quand on dit que tout Etre eſt *un*, cela ſignifie qu'il ne peut pas être diviſé en deux parties, dont l'une ait la moitié de ſes propriétés, & dont l'autre ait l'autre moitié, de ſorte que les deux parties ſoient de la même nature que l'Etre dont elles ſont parties. Le *Triangle*, par exemple, eſt un, parcequ'il ne peut être diviſé en deux Triangles, en conſervant la même proportion & la même grandeur entre les angles & les côtés. Il réſulte de-là ce que tout le monde avoue, c'eſt-à-dire, que l'unité eſt oppoſée à la multiplicité.

On diviſe l'unité en *numérique*, *ſpécifique* & *générique*.

L'unité *numérique*, eſt celle qui convient à l'individu, c'eſt-à-dire, à tout ce qui eſt une choſe déterminée & ſingulière; comme *Platon*, *Deſcartes*, *Ciceron*.

L'unité *ſpécifique*, eſt celle qui convient aux Etres de la même eſpèce. Quand on dit, par exemple, que tous les hommes ſont d'une même eſpèce, d'une même nature; cela ne ſignifie pas qu'ils

ont tous une même nature numériquement ; mais ſeulement qu'ils ont tous des propriétés eſſentielles tout-à-fait ſemblables.

L'unité *générique*, eſt celle qui convient aux Etres du même genre ; telle eſt celle qu'on attribue à tous les corps conſidérés ſans avoir égard à leurs différences eſſentielles. Le corps animé, & le corps inanimé, par exemple, ſont une ſubſtance matérielle ; parcequ'ils ont l'un & l'autre toutes les propriétés eſſentielles à la ſubſtance matérielle, ou au corps en général ; quoiqu'ils ne ſoient pas une même ſubſtance matérielle ſpécifique, ou une même eſpèce de ſubſtance matérielle ; ni, à plus forte raiſon, une même ſubſtance matérielle numérique, ou un même corps numériquement.

Il n'eſt pas poſſible d'entendre les anciens Philoſophes, ſans diſtinguer ces trois ſortes d'unités. Il y a tout lieu de croire que les Platoniciens admettoient pluſieurs Dieux numériquement, & un ſeul ſpécifiquement : parceque ſelon eux, les Dieux avoient tous la même nature. Ce que nous venons de dire paroît prou-

vé par leur façon de parler ; puiſqu'ils diſent tantôt qu'il n'y a qu'un Dieu, tantôt qu'il y en a pluſieurs.

Identité ſignifie ſouvent la même choſe qu'*unité*. Lorſqu'on dit, par exemple, que l'eau de la Seine eſt la même aujourd'hui qu'elle étoit hier ſous les arches du Pont Royal, il eſt évident que cela ne s'entend pas d'une identité numérique, mais d'une identité ſpécifique : il faut donc admettre une identité numérique, une identité ſpécifique, & une identité générique. Il y a encore une identité de forme qu'il eſt néceſſaire de diſtinguer de l'identité de matière. On dit, par exemple, que c'eſt toujours le même Soleil qui nous éclaire ; cette façon de parler ne ſignifie pas que le Soleil eſt toujours compoſé de la même matière ; en parlant ainſi, on veut dire que le Soleil a toujours la même forme, & les mêmes propriétés.

L'identité a quelquefois un ſens différent de toutes les ſignifications dont on vient de parler ; car un homme dans ſa vieilleſſe eſt le même qu'il étoit dans ſa jeuneſſe ; cependant la matière dont ſon

corps eſt compoſé quand il eſt jeune, eſt différente de celle qui le compoſe quand il eſt vieux. La matière de nos corps change ſans ceſſe ; ce qui en ſort chaque jour par la tranſpiration inſenſible, excède de beaucoup ce qui en ſort par les voies ſenſibles ; de-là vient la néceſſité de boire & de manger pour réparer cette perte conſidérable. Le changement qui arrive ſouvent dans la forme de ſon corps, n'empêche pas qu'il ne ſoit regardé comme le même homme dans la vieilleſſe & dans la jeuneſſe. Il n'eſt le même homme, quoique la matière & la forme de ſon corps ſoient changées, que parcequ'il a toujours la même ame numériquement, ſans avoir aucun égard à l'identité de la matière, ni à l'identité de la forme du corps auquel elle eſt unie.

La multiplicité étant oppoſée à l'unité, il y a autant de ſortes de multiplicités, que d'unités. Quoique la multiplicité ſoit oppoſée à l'unité, il faut néanmoins reconnoître une ſorte d'unité inſéparable de la multiplicité ; telle eſt l'unité d'un tout qui ne ſçauroit exiſter ſans

la multiplicité de ſes parties : il eſt un, étant conſidéré ſans avoir égard aux parties qui le compoſent ; mais cette unité renferme néceſſairement la pluralité de parties qui eſt eſſentielle au tout.

Il réſulte de ce qu'on vient de dire, qu'il y a une unité compoſée, qu'il ne faut pas confondre avec l'unité ſimple. L'unité ſimple, eſt celle qui convient à l'Etre qui n'eſt pas compoſé de pluſieurs parties ; telle eſt l'unité qui convient à Dieu, & à chaque ſubſtance ſpirituelle. L'unité compoſée, eſt celle qui convient à l'Etre compoſé de pluſieurs parties ; telle eſt l'unité d'un corps.

La multiplicité eſt le fondement de la *compoſition*. Les principales eſpèces de compoſitions, ſont la *réelle*, la *mentale*, & la *modale*.

La compoſition *réelle*, eſt celle par laquelle divers Etres ſont joints pour faire un tout ; cette compoſition ſe trouve dans tous les Etres corporels, puiſqu'ils ſont tous compoſés de parties réellement diſtinguées qui peuvent exiſter ſéparément.

La compoſition *mentale*, eſt celle qui n'exiſte que par la penſée, & dont les

parties ſont des choſes que l'on conçoit comme pluſieurs, quoiqu'elles ſoient réellement une ſeule & même choſe. Les propriétés eſſentielles d'une choſe forment une compoſition de cette eſpèce. Nous avons prouvé qu'il n'y a pas dans une ſeule & même ſubſtance ſimple, c'eſt-à-dire, qui n'eſt pas compoſée de deux ſubſtances de différente nature, comme eſt l'homme, pluſieurs attributs eſſentiels, réellement diſtingués : néanmoins nous les concevons ſéparément par des abſtractions de l'eſprit, & nous les regardons comme pluſieurs ; de cette pluralité naît la compoſition dont il s'agit. La juſtice, la miſéricorde, la bonté, la toute-puiſſance & les autres attributs que nous concevons dans Dieu, ſont réellement inſéparables, & ne ſont que Dieu même, conçu ſous différens rapports, ce qui fait que nous les regardons comme pluſieurs, & cette pluralité eſt le fondement d'une compoſition mentale & métaphyſique dans Dieu. La diviſibilité, la mobilité, l'impénétrabilité de la matière forment auſſi une ſemblable compoſition qui ſe trouve dans la matière ;

dans laquelle il y a d'ailleurs une compoſition réelle & phyſique, puiſqu'elle eſt compoſée de parties réellement diſtinguées.

La compoſition *modale*, eſt la jonction qu'il y a entre une ſubſtance & ſes modes; par exemple, entre le corps mu & le mouvement, entre le corps rond & la rondeur.

La diſtinction a beaucoup de rapport avec la compoſition; nous n'ajouterons rien ici à ce que nous avons dit de la diſtinction dans la Section I. de l'article II. du premier Chapitre de l'*Ontologie*, où l'on peut voir tout ce qu'il eſt néceſſaire de ſçavoir touchant la diſtinction.

La *vérité* qui eſt une des propriétés de l'Etre, n'eſt pas la même que celle qui eſt oppoſée à l'erreur, & qui convient au jugement, ou à la propoſition; nous avons parlé de cette ſorte de vérité dans la Logique.

La vérité qui convient à l'Etre, eſt la conformité de l'Etre avec ſes principes, c'eſt-à-dire, avec toutes les propriétés qui conſtituent ſon eſſence; c'eſt dans

ce ſens qu'on dit du *vrai or*, un *vrai homme*, le *vrai Dieu*. Le vrai Dieu eſt celui qui a tout ce qui eſt eſſentiel à Dieu. Un métal eſt du vrai or, quand il a tout ce qui conſtitue l'eſſence de l'or; mais le métal qui n'a que quelques propriétés de l'or, n'eſt pas du vrai or. Il eſt évident que la vérité métaphyſique dont il s'agit ici, convient néceſſairement à tout Etre; parcequ'il eſt impoſſible qu'un Etre ne ſoit pas conforme à ſon eſſence.

La *bonté* qui eſt une propriété de l'Etre, n'eſt pas fort différente de la vérité dont on vient de parler, quoiqu'elle ſoit très-différente de la *bonté morale*, qui ne peut convenir qu'aux Etres doués d'intelligence & de raiſon.

La bonté qui convient à l'Etre, eſt une bonté métaphyſique, qui conſiſte en ce qu'un Etre ait tout ce qui lui eſt néceſſaire pour être propre à la fin à laquelle Dieu l'a deſtiné. Dieu ne pouvant ſe tromper dans ſes ouvrages, il eſt impoſſible qu'une créature n'ait pas tout ce qu'il lui faut pour pouvoir arriver à la fin pour laquelle

laquelle elle a été créée. Tout Etre eſt bon métaphyſiquement. La bonté métaphyſique de l'Etre eſt inſéparable de ſon eſſence, & de ſa nature ſans laquelle il ne peut exiſter. Quand un Etre ceſſe d'avoir tout ce qui eſt eſſentiel à un Etre d'une certaine eſpèce, il n'eſt plus un Etre de cette eſpèce, il devient un Etre d'une autre eſpèce. Mais la bonté *morale* eſt une vertu qui ne ſe trouve pas dans tous les Etres intelligens, auſquels ſeuls elle peut convenir : on en diſtingue de deux ſortes, l'une qui eſt la conformité de la volonté avec l'ordre ; l'autre qui n'eſt autre choſe que la *bienfaiſance*. Il n'eſt que trop évident que ces deux ſortes de bontés morales manquent à la plus part des Etres intelligens.

ARTICLE II.

De l'univocation de l'Etre.

ON regarde ſouvent comme inutile ce dont on ne connoît pas l'utilité ; il ne faut pas chercher d'autre raiſon du peu de cas que les Philoſophes modernes font de la queſtion que nous entreprenons d'examiner dans cet article. Les ennemis de la ſpiritualité de l'ame humaine peuvent tirer des argumens très-ſpécieux de l'univocation de l'Etre, pour prouver que la matière peut penſer ; c'eſt pourquoi nous nous ſommes déterminés à traiter cette queſtion, dans la vûe de ſapper un des fondemens de leur erreur, & de rendre plus victorieuſes les armes dont nous ferons uſage pour forcer les Matérialiſtes dans leurs derniers retranchemens. Il eſt très-difficile de réfuter ſolidement toutes les raiſons qu'ils mettent en œuvre pour établir leur opinion ſi dangereuſe dans ſes conſéquences, ſans avoir démontré que l'Etre n'eſt pas uni-

voque à l'égard de l'Etre penſant & de l'Etre matériel. Nous réduirons à trois propoſitions tout ce qui concerne la queſtion dont il s'agit. A la ſuite de la démonſtration de chacune de ces propoſitions, l'on trouvera la réfutation de toutes les raiſons des Adverſaires.

Nous avons dit dans le premier Chapitre de la ſeconde Partie de notre Logique, que les termes peuvent être généraux & communs de trois manières. Lorſqu'on applique dans le même ſens un terme à pluſieurs choſes, on le nomme *univoque*. S'il ſignifie pluſieurs choſes différentes dans des ſens divers, ſans que les idées différentes qu'il exprime aient aucun rapport naturel entre elles, il s'appelle *équivoque*. Quand les idées différentes, exprimées par le même ſon ont un rapport de cauſe, ou d'effet, ou de reſſemblance, ou de ſigne, alors ce terme s'appelle *analogue*.

PREMIERE PROPOSITION.

L'Etre n'eſt pas univoque à l'égard de la Subſtance & du Mode.

DÉMONSTRATION.

L'*ETRE* n'eſt pas univoque à l'égard de la ſubſtance & du mode, ſi la ſubſtance n'eſt pas un *Etre* dans le même ſens que le mode; or la ſubſtance n'eſt pas un *Etre* dans le même ſens que le mode. Quand on dit que la ſubſtance eſt un *Etre*, , on entend qu'elle eſt un *Etre* exiſtant en ſoi-même, & qui n'a beſoin d'aucun autre ſujet pour exiſter; au lieu qu'en diſant que le mode eſt un *Etre*, on entend qu'il eſt un *Etre* exiſtant dans un autre *Etre* qui eſt la ſubſtance, hors de laquelle le mode ne peut exiſter. Quoique le mot d'*Etre* ſemble ſignifier quelque choſe de commun à la ſubſtance & au mode, il eſt évident qu'il n'a pas, quand on l'applique à la ſubſtance, la même ſignification

qu'il a lorſqu'on l'applique au mode : donc l'*Etre* n'eſt pas univoque à l'égard de la ſubſtance & du mode : *ce qu'il falloit démontrer.*

Objection.

L'Etre eſt univoque à l'égard de la ſubſtance & du mode, malgré la diverſité qu'il y a entre les deux ; parceque cette diverſité vient de leurs différences, qui ne ſont point renfermées dans l'Etre conſidéré en ſoi, & en général.

Réponse.

Nous convenons que toute la diverſité qu'il y a entre la ſubſtance & le mode vient de leurs différences ; mais ces différences ſont réellement inſéparables de la ſubſtance & du mode, puiſqu'elles appartiennent à leur eſſence. On peut, par une abſtraction de l'eſprit, ſéparer l'Etre de ſes différences ; mais il les renferme réellement ; & cela ſuffit pour que la ſubſtance ſoit un Etre différent du mode, & que le mot d'*Etre* ne ſoit pas univo-

que à leur égard. Nos Adverſaires avouent que le mot de *ſain* n'eſt pas univoque à l'égard de l'homme & des médicamens ; néanmoins la diverſité qu'il y a entr'eux, n'eſt fondée que ſur leurs différences : donc, puiſque les hommes & les médicamens ne ſont pas appellés *ſains* dans un ſens univoque, la ſubſtance & le mode ne ſont pas appellés Etres dans un ſens univoque.

OBJECTION.

Le moyen terme d'une démonſtration doit être univoque ; s'il ne l'étoit pas, il ſeroit équivalent à deux termes différens, & il y auroit quatre termes dans la démonſtration ; ce qui la rendroit un ſophiſme. L'Etre eſt le moyen terme d'une démonſtration exacte ; telle eſt celle qui ſuit :

Tout Etre eſt intelligible ;
La ſubſtance eſt un Etre :
Donc elle eſt intelligible.

L'Etre eſt donc un terme univoque.

Réponse.

Il n'eſt pas néceſſaire que le moyen terme d'une démonſtration ſoit univoque pour qu'elle ne renferme que trois termes ; il ſuffit que le moyen terme ſoit pris univerſellement & ſelon toute ſon étendue dans l'une des *prémiſſes*, comme on l'a démontré dans la Logique en parlant des régles du *Syllogiſme*. Dans l'exemple rapporté ci-deſſus, le mot d'Etre qui eſt le moyen terme, eſt pris une fois univerſellement & ſans aucune reſtriction ; c'eſt pourquoi le raiſonnement cité conclut bien, & fait une bonne démonſtration ; quoique l'Etre ne ſoit pas univoque à l'égard de la ſubſtance & du mode.

SECONDE PROPOSITION.

L'Etre n'eſt pas univoque à l'égard de l'eſprit & du corps.

DÉMONSTRATION.

SI l'Etre ne ſignifie pas quelque choſe de commun à l'eſprit & au corps, il n'eſt pas univoque à leur égard; or l'Etre bien loin de ſignifier quelque choſe de commun à l'eſprit & au corps, & qui ſoit ſemblable dans eux, il ſignifie des choſes d'une nature tout-à-fait différente. L'Etre dans l'eſprit eſt quelque choſe qui penſe, qui n'eſt point étendu, ni diviſible, & qui eſt incapable de mouvement, de repos, de figure, de couleur, &c. L'Etre au contraire dans le corps eſt quelque choſe qui ne ſçauroit penſer, qui eſt étendu, diviſible, impénétrable, & capable de mouvement, de repos, de figure, de couleur, &c. Tout ce qui convient à l'un eſt diamétralement oppoſé à ce qui con-

vient à l'autre ; au lieu d'être ſemblables, ils ſont d'une nature tout-à-fait différente. Il y a beaucoup moins de reſſemblance entre l'eſprit & le corps, qu'entre le pied de l'homme & le pied de la montagne. Nos Adverſaires reconnoiſſent que le mot de *pied* n'eſt pas univoque à l'égard de l'homme & de la montagne ; ils ne ſçauroient donc ſe diſpenſer d'avouer que l'Etre n'eſt pas univoque à l'égard de l'eſprit & du corps ; *ce qu'il falloit démontrer.*

OBJECTION.

Le mot d'*Etre* ſignifie quelque choſe de ſemblable lorſqu'on l'applique à l'eſprit & au corps : car on entend la même choſe par ce terme, quand on dit que *l'eſprit eſt un Etre*, que lorſqu'on dit que *le corps eſt un Etre* : la première propoſition ne ſignifie pas que l'eſprit eſt un Etre qui penſe, qui n'eſt point étendu, ni diviſible, &c. La ſeconde ne ſignifie pas non plus que le corps eſt un Etre qui ne ſçauroit penſer, qui eſt étendu, diviſible, &c. Le ſens du mot

d'*Etre* dans les deux propoſitions eſt tout-à-fait le même ; puiſque ce mot ſignifie ſimplement que l'exiſtence qui conſtitue l'Etre, convient également au corps & à l'eſprit, quand on les conçoit ſans leurs différences. L'Etre eſt donc univoque à l'égard de l'eſprit & du corps.

RE'PONSE.

Ce qui ne ſçauroit penſer, ce qui eſt néceſſairement étendu, diviſible, mobile, capable de repos, de figure, de couleur, n'eſt point ſemblable à ce qui penſe, à ce qui néceſſairement n'eſt point étendu, diviſible, mobile, capable de repos, de figure, de couleur ; or l'Etre dans le corps, eſt quelque choſe qui ne ſçauroit penſer, qui eſt néceſſairement étendu, diviſible, mobile, capable de repos, de figure, de couleur ; l'Etre dans l'Eſprit eſt au contraire quelque choſe qui penſe, qui néceſſairement n'eſt point étendu, diviſible, mobile, capable de repos, de figure, de couleur. Nous devons juger de la même

manière du ſens de ces deux propoſitions : *le corps eſt un Etre, l'eſprit eſt un Etre*, que du ſens de ces deux autres : *la partie inférieure du corps de l'homme qui ſoutient les autres, eſt le pied ; la partie inférieure de la montagne qui ſoutient les autres, eſt le pied.* La comparaiſon ne doit pas être rejettée par nos Adverſaires ; parcequ'il y a réellement une plus grande différence entre le corps & l'eſprit qu'entre le pied de la montagne & le pied de l'homme. Le *pied* eſt conçu ſans ſes différences par une abſtraction de l'eſprit dans les deux propoſitions où il ſe trouve, ainſi que l'*Etre* l'eſt dans les deux autres : mais cette abſtraction n'empêche pas que l'*Etre* dans les deux premières propoſitions ne renferme néceſſairement ſes différences eſſentielles, ainſi que le *pied* dans les deux autres. Par conſéquent ſi l'*Etre* étoit univoque à l'égard de l'eſprit & du corps, le *pied* ſeroit à plus forte raiſon univoque à l'égard du pied de l'homme & du pied de la montagne. Donc, puiſque nos Adverſaires reconnoiſſent que le terme de *pied* n'eſt pas univoque à

l'égard du pied de l'homme & du pied de la montagne, ils ne ſçauroient ſoutenir, ſans être en contradiction avec eux-mêmes, que l'*Etre* eſt univoque à l'égard de l'eſprit & du corps.

OBJECTION.

Si l'*Etre* n'eſt pas univoque à l'égard de l'eſprit & du corps, il n'y aura aucun terme univoque; ce qui eſt évidemment abſurde.

RE'PONSE.

Quoique l'*Etre* ne ſoit pas univoque à l'égard de l'eſprit & du corps, le terme de *ſubſtance* eſt univoque à l'égard de tous les corps; le terme d'*animal* eſt univoque à l'égard de tous les animaux; le terme d'*homme* eſt auſſi univoque à l'égard de tous les hommes; le terme de *cercle* à l'égard de tous les cercles; le terme de *triangle* à l'égard de tous les triangles. En ôtant par la penſée, & par une abſtraction de l'eſprit les différences qu'il y a entre les

corps, on conçoit qu'il reſte ce qui rend le corps une *ſubſtance*, ſçavoir l'étendue qui eſt ſemblable, & de même nature dans tous les corps. Après avoir ôté par la penſée toutes les différences qu'il y a entre les animaux, on conçoit de même qu'il reſte ce qui conſtitue l'*animal*, c'eſt-à-dire, le *ſenſitif* qui eſt ſemblable & de la même nature dans tous les animaux. On peut dire la même choſe de l'*homme* à l'égard de tous les hommes; du *cercle* à l'égard de tous les cercles; du *triangle* à l'égard de tous les triangles. Il y a donc pluſieurs termes univoques; quoique l'*Etre* ne le ſoit pas à l'égard de l'eſprit & du corps.

Nos Adverſaires ne font pas attention à la dangereuſe conſéquence qu'on peut tirer de leur opinion; la voici; ſi l'*Etre* eſt univoque à l'égard de l'eſprit & du corps, ce qui le conſtitue eſt ſemblable, & de la même nature dans les deux, & ce qui eſt l'*Etre* dans le corps eſt ſuſceptible de la penſée qui convient à l'eſprit, comme un corps eſt capable d'avoir tout ce qui eſt dans un autre; parceque ce qui conſtitue le corps en général, eſt

ſemblable dans tous les corps, & de la même nature : donc *le corps ou la matière peut penſer.*

Nous rendons à la plupart de nos Adverſaires la juſtice de croire qu'ils ne ſont pas du ſentiment de ceux qui diſent que la matière peut penſer ; mais les Ennemis de la ſpiritualité de l'ame humaine pouvant tirer de l'opinion que nous avons ſolidement réfutée, un argument très-fort pour établir leur erreur qui ſappe un des premiers fondemens de la Religion & de la Morale, nous avons cru qu'il étoit important de prouver que l'*Etre* n'eſt pas univoque à l'égard de l'eſprit & du corps.

Troisiéme Proposition.

L'Etre n'eſt pas univoque à l'égard de Dieu & de l'Eſprit.

Démonstration.

SI l'*Etre* n'eſt point ſemblable, ni de la même nature dans Dieu, & dans l'eſprit, il n'eſt pas univoque à leur égard ; or l'*Etre* n'eſt point ſemblable, ni de la même nature dans Dieu & dans l'eſprit : dans Dieu il eſt néceſſaire, éternel, parfait, infini, indépendant ; dans l'eſprit au contraire il eſt contingent, créé, imparfait, fini & dépendant : il n'eſt donc pas ſemblable, ni de la même nature dans Dieu & dans l'eſprit : donc il n'eſt pas univoque à l'égard de Dieu & de l'eſprit : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il réſulte de cette démonſtration, que pour parler de Dieu avec exactitude, il ne faut pas ſe conſulter ſoi-même ; mais s'élever en eſprit au-deſſus de tous les

autres *Etres*, & conſulter l'idée vaſte & immenſe de l'*Etre infiniment parfait*; afin de ne rien dire de Dieu qui ne ſoit conforme à cette idée qui nous le repréſente tel qu'il eſt réellement. Il ne peut être permis de dire que *Dieu s'eſt repenti, qu'il s'eſt mis en colère*, que dans un diſcours de morale; mais ces expreſſions, & toutes les autres ſemblables dont on ſe ſert en parlant des créatures, ne doivent jamais être employées en parlant de Dieu dans un Traité purement métaphyſique, dans lequel il faut toujours parler des choſes avec exactitude, d'une manière qui réponde à leur nature, & qui ne ſoit pas capable de nous induire en erreur. Lorſqu'on attribue à Dieu les perfections qui ſe trouvent dans l'Eſprit, ce n'eſt que dans un ſens très-équivoque. Quand on dit, par exemple, que Dieu penſe; il faut entendre qu'il penſe parfaitement; au lieu que l'Eſprit ne penſe qu'imparfaitement. Quand on dit que Dieu eſt une ſubſtance, il ne faut pas entendre ſimplement qu'il ſubſiſte en lui-même; mais encore par lui-même; au lieu que l'Eſprit ſubſiſte

ſiſte par un autre. Quand on dit que Dieu exiſte, cela ſignifie qu'il exiſte eſſentiellement, néceſſairement, & de toute éternité ; au lieu que toutes les autres choſes exiſtantes n'ont qu'une exiſtence contingente ; qui a commencé, qui peut finir, & que Dieu leur a donnée.

Si les langues étoient formées ſelon les régles de la Logique, il y auroit bien plus de juſteſſe dans les diſcours ; & il ſeroit bien plus facile d'expliquer exactement & clairement par d'autres mots le ſens de chaque terme, ou l'idée qu'il ſignifie. Les expreſſions conſacrées par l'uſage introduit le plus ſouvent par des gens qui ignoroient la nature des choſes, couvrent la vérité d'épaiſſes ténébres, qu'on a bien de la peine à diſſiper, & plongent les hommes dans des erreurs, d'où il n'eſt preſque pas poſſible de les tirer.

Lorſqu'un même nom eſt donné, à cauſe de quelque reſſemblance, à des choſes diverſes, dont la différence eſt ſenſible, tous conviennent que ce nom n'eſt pas univoque ; comme on le voit par les termes de *pied*, *tête*, *ſain* ; mais

si la diversité des choses auxquelles on a donné le même nom, ne peut être connue sans une profonde méditation, pour lors on regarde ce nom comme univoque : ainsi l'*Etre* est regardé comme univoque à l'égard de l'Esprit & du Corps ; à l'égard de Dieu & de l'Esprit, par ceux qui reconnoissent que le mot de *pied* n'est pas univoque à l'égard de l'homme & de la montagne ; néanmoins en examinant avec attention la nature de l'*Etre* dans Dieu, dans l'Esprit & dans le Corps, l'on y trouve une différence beaucoup plus grande qu'entre le pied de l'homme & le pied de la montagne.

CHAPITRE III.

Des espèces de l'Etre.

L'*ETRE* en général signifie tout ce qui peut exister, soit réellement, soit par la pensée. Le terme d'*Etre* pris dans ce sens le plus vague qu'il puisse

avoir, eſt le plus étendu & le plus univerſel de tous les termes. Tout ce qui eſt, peut être, quoique tout ce qui peut être ne ſoit pas : donc tout ce qui exiſte, peut exiſter. Il ſuit de cette définition de l'*Etre* en général, qu'il eſt oppoſé au *rien* proprement dit, qui eſt *l'impoſſible*, le *néant*, *ce qui implique contradiction.*

L'Etre pris dans le ſens qu'on vient de dire, ſe diviſe en *Etre réel* & *Etre de raiſon.* Quelques Philoſophes définiſſent l'*Etre réel*, tout ce qui exiſte, ou peut exiſter réellement ; au lieu que l'*Etre de raiſon*, ſelon eux, eſt tout ce qui ne peut exiſter que par la penſée. Les choſes générales que nous concevons par des abſtractions de l'eſprit, exiſtent par la penſée ; car exiſter par la penſée c'eſt être connu, c'eſt être l'objet d'une perception, d'une idée : par conſéquent les choſes générales, étant les objets des idées générales, elles ſont des *Etres de raiſon.*

Les idées générales ſont l'ouvrage de l'entendement : nous les formons, comme on l'a dit, par des abſtractions de

l'eſprit. En voyant, par exemple, un triangle, ſi je ne m'applique qu'à penſer que c'eſt une étendue bornée par trois lignes, l'idée que j'aurai pour lors, ſera capable de me repréſenter tous les triangles. Si pouſſant encore plus loin l'abſtraction, je ne penſe qu'à une étendue bornée de toutes parts, ſans conſidérer la manière dont elle eſt bornée, je rends l'idée encore plus générale; car cette ſeconde abſtraction la rend capable de repréſenter toutes ſortes de figures.

Quoique les choſes générales ne puiſſent pas exiſter réellement, elles ne ſont pas des chimères qui doivent être confondues avec le *rien* proprement dit, c'eſt-à-dire, l'impoſſible, & ce qui implique contradiction; puiſqu'on ne ſçauroit en avoir une idée, il ne peut pas même exiſter par la penſée: telle eſt une montagne ſans vallée. Les choſes générales peuvent exiſter par la penſée: il faut donc les diſtinguer du *néant* & de l'impoſſible qui eſt oppoſé à l'*Etre*.

Il y en a qui reſtreignent la ſignification de l'*Etre réel*, à ce qui exiſte réellement, & qui entendent par *Etre de*

raiſon généralement tout ce qui n'exiſte que par la penſée, ſoit qu'il puiſſe, ſoit qu'il ne puiſſe pas exiſter réellement. Ils admettent deux ſortes d'*Etre de raiſon ;* ils nomment *par Etre de raiſon* ce qui n'exiſte que par la penſée, & qui ne ſçauroit exiſter réellement ; mais tout ce qui exiſte par la penſée, & qui peut exiſter réellement, ils l'appellent ſimplement *Etre de raiſon.* Toutes les choſes générales que nous concevons par des abſtractions, ſont de *purs Etres de raiſon ;* parcequ'elles exiſtent par la penſée, ſans pouvoir exiſter réellement : elles différent du *néant*, qui ne peut pas être connu, parcequ'il n'a point de propriété, & pouvoir être connu, eſt une propriété ; elles différent auſſi de ce qui exiſte par la penſée, & qui peut en même tems exiſter réellement ; parcequ'il eſt une choſe déterminée, ſingulière ; en un mot un *individu*, à qui ſeul l'exiſtence réelle peut convenir.

Nous diviſerons ce Chapitre en trois Articles. Dans le premier nous parlerons des différentes ſortes de ſubſtances ; dans le ſecond, des différentes ſortes de mo-

des ; & dans le troiſiéme, des différentes ſortes de cauſes & d'effets.

ARTICLE PREMIER.

Des différentes eſpèces de Subſtances.

TOUTES les eſpèces de l'Etre ſe réduiſent à la *ſubſtance* & au *mode*. Tout ce qu'on peut concevoir, ainſi que tout ce qui peut exiſter réellement, eſt *ſubſtance* ou *mode*.

On appelle *ſubſtance* tout ce qui peut exiſter en ſoi-même, & qui n'a pas beſoin d'un ſujet pour exiſter. On entend ici par *ſujet* ce dans quoi une choſe exiſte.

Le *mode* eſt ce qui a beſoin d'un ſujet pour exiſter ; il exiſte dans la ſubſtance, & ne ſçauroit exiſter hors d'elle, parcequ'il eſt une manière d'exiſter de la ſubſtance.

La ſubſtance ſe diviſe en *complette* & *incomplette*. La ſubſtance *complette*, eſt celle qui n'eſt pas partie d'un tout ; la

ſubſtance *incomplette*, eſt celle qui eſt partie d'une autre.

La manière dont la ſubſtance exiſte, ſe nomme *ſubſiſtence*, & celle qui convient au mode qu'on appelle auſſi *accident*, s'appelle *inhérence*. On dit que le mode eſt inhérent à la ſubſtance, & que la ſubſtance ſubſiſte en ſoi-même.

Quoique le mot de *ſubſiſtence* ait d'abord ſignifié la manière dont toute ſubſtance, ſoit complette, ſoit incomplette, exiſte; les héréſies qui ont pris naiſſance dans les premiers ſiécles de l'Egliſe, ont fait ſentir la néceſſité de reſtreindre la ſignification de ce mot; de ſorte que pour expliquer clairement & ſans équivoque aux Fidéles les Myſtères de la Trinité & de l'Incarnation, les Auteurs Eccléſiaſtiques n'ont employé le mot de *ſubſiſtence* que pour ſignifier la manière dont une ſubſtance, ſingulière, parfaitement complette, exiſte.

Une ſubſtance déterminée, ſingulière, parfaitement complette, eſt appellée *ſuppôt*; ſi le ſuppôt eſt doué de raiſon, on l'appelle *Perſonne*. Un homme eſt une perſonne; une pierre eſt un ſuppôt au-

quel le nom de perſonne ne peut convenir. Les Philoſophes diſent que *les actions ſont des ſuppôts*, pour dire, des individus; ce qui ſignifie qu'il n'y a que les individus qui ſoient capables d'agir; cela eſt évident, puiſqu'il n'y a que les individus qui puiſſent exiſter réellement.

Suppôt ſe dit auſſi de ce qui ſert de baſe & de fondement à quelque choſe, & quelquefois il ſignifie une perſonne ſoumiſe, & ſouſordonnée à une autre.

Il eſt très-important de diſtinguer la *ſubſtance*, ou la *nature* & l'*eſſence*, du ſuppôt, ou de la perſonne que les Grecs appellent *hypoſtáſe*. La ſubſtance différe du ſuppôt comme le genre différe de l'eſpèce. Tout ſuppôt, toute perſonne eſt une ſubſtance, une *nature*; mais toute ſubſtance ou *nature* n'eſt pas un ſuppôt. Le défaut de cette diſtinction a été la ſource des héréſies de *Sabellius*, d'*Arius*, de *Neſtorius* & d'*Eutychés*. Chacun d'eux raiſonnoit ſur ce faux principe, que *la perſonne & la nature ou ſubſtance ſont une même choſe*. Il n'y a qu'une nature

en Dieu, diſoit *Sabellius;* donc il n'y a auſſi qu'une perſonne. Il y a trois perſonnes en Dieu, diſoit *Arius;* donc il y a auſſi trois natures. Il y a deux natures en Jeſus-Chriſt, diſoit *Neſtorius;* donc il y a auſſi deux perſonnes. Il n'y a qu'une perſonne en Jeſus-Chriſt, diſoit *Eutychés;* donc il n'y a auſſi qu'une nature.

On peut juger par ce que nous venons de dire, de quelle conſéquence il eſt de parler avec la plus ſcrupuleuſe exactitude, ſur-tout quand il s'agit de choſes auſſi importantes que le ſont toutes celles qui ont rapport aux dogmes de la foi.

La ſubſtance ſe diviſe en ſubſtance *penſante*, & ſubſtance *non-penſante*, c'eſt-à-dire, en ſubſtance *matérielle*, & ſubſtance *immatérielle;* nous n'avons point d'idée d'aucune autre ſubſtance.

La ſubſtance *penſante* & *immatérielle*, eſt celle qui a du ſentiment, de la perception & des penſées; on l'appelle *Eſprit:* telle eſt l'ame humaine, c'eſt-à-dire ce qui penſe dans nous.

La ſubſtance *matérielle* & *non-penſante*, eſt celle qui n'a ni ſentiment, ni perception, ni penſée ; tel eſt le bois, la pierre, & généralement tout ce qu'on appelle *Corps*.

Le corps & l'eſprit conſidérés en eux-mêmes, ne renferment dans leur idée aucun mode actuellement exiſtant, & étant conſidérés comme tels & tels, ils en renferment. On peut appeller *Etres ſubſtantiels* l'eſprit & le corps conſidérés en eux-mêmes ; parcequ'il n'y a rien en eux qui ne ſubſiſte en lui-même : & nommer *Etres modaux* ou *ſubſtances modifiées* tous les eſprits & les corps particuliers ; parcequ'ils renferment dans leur idée des modes qui ſont une partie de leur eſſence.

Dieu produit les ſubſtances immédiatement par lui-même, par une action qu'on nomme *création* ; mais il ne produit les modes que médiatement par les ſubſtances, & par une action qu'on appelle *génération*.

La ſubſtance penſante eſt parfaite ou imparfaite. Dieu eſt la ſeule ſubſtance

penſante qui ſoit parfaite ; toutes les autres ſont imparfaites, & dépendent de lui, de qui elles tiennent l'exiſtence, & qui peut ſeul la leur donner. La penſée qui convient à Dieu eſt indépendante & parfaite ; celle qui convient à l'eſprit eſt imparfaite & dépendante de Dieu. Dieu ſubſiſte en lui-même & par lui-même ; l'eſprit ſubſiſte bien en lui-même, mais nón pas par lui-même. Dieu ſeul eſt une ſubſtance ſimple à tous égards, & exempte de toute ſorte de compoſition. Il n'eſt pas compoſé de genre & de différence ; le mot de *genre* ſignifie une choſe indéterminée dont l'idée répugne à la nature d'une ſubſtance parfaite qui eſt néceſſairement unique & déterminée. Dieu n'eſt pas non plus compoſé d'eſſence & d'exiſtence ; ces deux attributs peuvent être ſéparés dans les ſubſtances imparfaites, à qui l'exiſtence actuelle n'eſt pas eſſentielle ; mais ils ſont toujours une ſeule & même choſe dans Dieu, à qui l'exiſtence actuelle eſt auſſi eſſentielle que les trois angles ſont eſſentiels au triangle. Enfin Dieu n'eſt point compoſé de ſubſtance & de mode ou d'accident ; le mode

ou l'accident ne convient proprement qu'à la ſubſtance muable & imparfaite : Dieu eſt eſſentiellement immuable ; il n'y a rien en lui, ni hors de lui qui ait la puiſſance de le faire changer.

Les corps ſont animés, ou inanimés. Les corps animés, ſont ceux qui ont un principe de vie, & une *ame* ; & les corps inanimés, ſont ceux qui n'ont ni principe de vie, ni ame. Les corps des plantes & des animaux ſont regardés comme des corps animés, tous les autres corps ſont inanimés.

Le mot d'*ame* eſt équivoque : dans l'homme il ſignifie l'eſprit conſidéré en tant qu'uni au corps ; dans les plantes il ſignifie un certain arrangement de parties, & un certain mouvement des ſucs nourriciers, d'où dépendent les facultés qu'on appelle *végétales*, qui rendent les plantes propres à faire les fonctions qu'elles exercent, qui ſont la nourriture, l'accroiſſement, & la génération. Dans les Bêtes le mot d'*ame* ſignifie auſſi un certain arrangement de parties, & un certain mouvement des eſprits animaux, du ſang & des autres liqueurs dans les

vaiſſeaux dont leur corps eſt compoſé, d'où dépendent non-ſeulement les facultés *végétales* qui leur ſont communes avec les plantes, mais encore les facultés qu'on nomme *ſenſitives*, qui leur ſont propres, & qui conſiſtent dans les organes de leurs ſens.

Les Anciens ont admis trois ſortes d'*ame*; l'ame *raiſonnable*, l'ame *ſenſitive*, & l'ame *végétative*. Les plantes, ſelon eux, n'ont que l'ame végétative; les bêtes ont la végétative & la ſenſitive : toutes les trois ſont réunies dans l'homme. Ils ont appellé la ſubſtance ſenſitive, *animal* qu'on diviſe en *raiſonnable*, qui eſt l'homme, & en *irraiſonnable*, qui eſt la bête.

Il y a différentes ſortes de bêtes : elles n'ont pas toutes les mêmes facultés, ni les mêmes ſens. Les huîtres & tous les coquillages n'ont que le ſens du tact; leur corps n'a point la faculté de ſe mouvoir. Les limaçons ont le tact, & le goût, avec la faculté de ſe mouvoir. Les vers ont les deux mêmes ſens, & des ongles ſans pieds; ils ſe ſervent de leurs ongles pour s'attacher au corps ſur le-

quel ils ſe meuvent. Les chenilles ont des pieds & des ongles dont elles ſe ſervent pour monter ſur les arbres, & ſe ſuſpendre aux feuilles ; elles ſe meuvent lentement, parcequ'elles n'ont point d'yeux. Les inſectes volans voient & ſe meuvent très-vîte par le moyen de leurs pieds & de leurs aîles. Les poiſſons ont l'organe de l'odorat, mais ils ſont ſourds & muets. Les oiſeaux & les quadrupédes ont l'oui & la voix, outre tous les ſens dont on vient de parler.

On diviſe encore les corps en *ſimples* ou *homogénes*, & en corps *mixtes*. Les corps *ſimples* ou *homogénes*, ſont ceux dont les parties ſont de la même nature ; tels ſont les corps élémentaires dont les corps mixtes ſont compoſés. Les corps mixtes, ſont ceux dont les parties ſont de différente nature. Les corps mixtes ſont organiques, ou deſtitués d'organes. Les plantes & les animaux ſont des corps organiques ; les métaux, les pierres, & généralement tous les autres corps ſont deſtitués d'organes.

ARTICLE II.

Des différentes eſpéces de Modes.

NOus avons dit que le mode eſt une manière d'être ou d'exiſter, qu'on nomme auſſi *modification*, *qualité*, *accident*.

Le mode eſt une eſpèce d'*Etre* qui ne ſçauroit exiſter ſans un ſujet, qui eſt la ſubſtance dans laquelle il exiſte néceſſairement, & hors de laquelle il ne peut exiſter; il la détermine à être d'une certaine façon, & la fait nommer *telle*.

Les modes d'une ſubſtance peuvent changer ſans cauſer un changement eſſentiel dans la ſubſtance à laquelle ils appartiennent. Le corps qui de blanc devient noir, qui de rond devient quarré, qui de chaud devient froid, change de mode ou de manière d'être, ſans que ce qui lui eſt eſſentiel, reçoive aucun changement: il ne change qu'à l'égard de quelques accidens.

On peut réduire tous les modes à deux

eſpèces, parcequ'il n'y a que deux ſortes de choſes que nous concevons comme exiſtantes en elles-mêmes & ſans ſujet; ſçavoir l'eſprit, & le corps, auſquels appartiennent généralement tous les modes. Il n'y a pas moins de différence entre les modes de l'eſprit & ceux du corps, qu'entre ces deux ſortes de ſubſtances.

Il faut obſerver qu'il y a des modes apparens qu'il ne faut pas confondre avec les modes vrais; faute de les bien diſtinguer on tombe ſouvent dans l'erreur.

Les modes vrais ſont ceux qui ne peuvent exiſter hors de la ſubſtance à laquelle ils appartiennent, & ſans leſquels la ſubſtance peut exiſter; ils n'en ſont que des accidens: le mouvement, la figure quarrée, la couleur rouge, &c. ſont des vrais modes du corps, ſans leſquels le corps peut exiſter, & qui ne peuvent exiſter hors du corps.

Les modes apparens ſont ceux qu'on regarde comme des modes, quoiqu'ils ne le ſoient pas; telles ſont l'étendue & la penſée. Nous ſommes ſi accoutumés à conſidérer les ſubſtances comme modifiées

ſifiées, que nous regardons le corps comme le ſujet de l'étendue, & l'étendue comme le mode du corps; nous conſidérons auſſi l'eſprit comme le ſujet de la penſée, & la penſée comme le mode de l'eſprit : néanmoins la penſée eſt l'eſſence de l'eſprit, & l'étendue eſt l'eſſence du corps; car l'eſprit n'eſt autre choſe que la ſubſtance penſante, & le corps eſt la même choſe que la ſubſtance étendue. La manière de parler autoriſée par l'uſage, contribue beaucoup à nous faire regarder le corps comme le ſujet de l'étendue, & l'étendue comme le mode du corps; car on dit, *l'étendue du corps*, comme on dit, *le mouvement du corps*; ce qui paroît ſignifier que le corps eſt par rapport à l'étendue ce qu'il eſt par rapport au mouvement : or le mouvement eſt un mode du corps, & le corps eſt le ſujet du mouvement. On dit auſſi, *la penſée de l'Eſprit.*

Il y a dans toutes les langues beaucoup d'expreſſions qui ne ſont point conformes à la nature des choſes qu'on veut ſignifier par certains mots; ces expreſſions peu exactes, & conſacrées par l'u-

ſage, après avoir été introduites par des gens qui n'avoient pas des idées juſtes des choſes, nous induiſent ſouvent en erreur, en nous portant à juger que les ſubſtances ſont des modes, que les modes ſont des ſubſtances, que les choſes ſemblables ſont différentes, & que les différentes ſont ſemblables. Nous diſons, *toutes les parties d'un tout, le drap d'un habit, l'étendue d'une table;* ce qui paroît ſignifier que toutes les parties d'un tout ſont quelque choſe de différent du tout, qui n'eſt cependant autre choſe que ſes parties priſes enſemble; que le drap eſt une modification de l'habit, & l'étendue une modification de la table; l'habit néanmoins eſt une modification du drap, & la table une modification de l'étendue.

On diviſe les modes vrais en *intérieurs*, & *extérieurs*, comme nous l'avons dit dans la Logique, en parlant de l'idée conſidérée du côté de ſon objet.

Les modes intérieurs ſont ceux qu'on conçoit dans les ſubſtances; tels ſont le mouvement, le repos, la figure, &c.

Les modes extérieurs ſont ceux qui

dépendent de quelque choſe qui n'eſt pas dans les ſubſtances ; comme *eſtimé*, *aimé*, *connu*, &c. qui ſont des modes pris dans l'action d'autrui. On appelle *dénominations extérieures* les noms qui expriment les modes extérieurs, parceque ces noms ne ſignifient que les manières dont on conçoit les choſes.

Il y a auſſi des modes qu'on appelle *négatifs*, parcequ'ils repréſentent les ſubſtances avec la négation de quelques modes véritables : par exemple, l'imprudence, l'injuſtice, l'ignorance, ſont des modes négatifs, parcequ'ils nous repréſentent la ſubſtance qui penſe, avec un défaut de prudence, de juſtice, de ſcience.

Tous les modes ont cela de commun, qu'ils ſont la ſource de toutes les propriétés particulières aux ſubſtances qu'ils modifient. Toutes les propriétés particulières au corps & à l'eſprit conſidérés en eux-mêmes, tirent leur origine de l'étendue & de la penſée, qui ſont des modes apparens. Le mouvement & la figure, qui ſont deux vrais modes intérieurs du corps, ſont la ſource de toutes les

propriétés qui appartiennent au corps conſidéré comme mu & figuré. Les qualités de Pere & de Maître, qui ſont des modes extérieurs, ſont la ſource de toutes les propriétés particulières à ceux qui ont des enfans ou des domeſtiques. Enfin l'ignorance, l'injuſtice & l'imprudence, qui ſont des modes négatifs, ſont auſſi l'origine de toutes les propriétés particulières aux ignorans, à ceux qui ſont injuſtes, ou imprudens.

Ariſtote a réduit tous les modes à neuf claſſes, & toutes les ſubſtances à une ſeule; ces dix claſſes ſont les dix Cathégories que ce Philoſophe a admiſes, prétendant qu'elles comprennent généralement tous les objets de nos penſées. Nous ſommes bien éloignés de croire que les dix Cathégories d'Ariſtote ſoient auſſi utiles que le penſent les partiſans de ce célébre Philoſophe, qui les regardent comme étant très-propres à former le jugement, & à rendre nos idées claires & diſtinctes.

Les dix Cathégories d'Ariſtote ne ſont point établies ſur la raiſon & ſur la vérité; l'arrangement qu'il a fait des ob-

jets de nos penſées, eſt tout-à-fait arbitraire ; il eſt même dangereux, parcequ'il n'a admis qu'une ſeule Cathégorie des ſubſtances, & il auroit dû en admettre au moins deux ; puiſque la ſubſtance ou l'Etre n'eſt pas univoque, comme nous l'avons prouvé, à l'égard du corps & de l'eſprit. D'ailleurs, les Cathégories d'Ariſtote accoutument les hommes à ſe contenter de mots dont ils n'entendent pas la ſignification, & à s'imaginer qu'ils ſçavent les choſes, lorſqu'ils n'en connoiſſent que des noms arbitraires qui n'en donnent aucune idée claire.

Afin qu'on puiſſe juger ſi ces Cathégories ſi vantées, méritent le cas qu'on en a fait pendant tant de ſiécles, nous croyons devoir dire ici un mot de chacune en particulier.

La première comprend la *ſubſtance*, qui eſt corporelle ou ſpirituelle.

La ſeconde comprend la *quantité*, qu'on nomme *diſcrette*, quand ſes parties ne ſont pas liées, & *continue* quand elles ſont liées ; le nombre eſt une quantité diſcrette ; l'étendue & le tems ſont des quantités continues. La quantité con-

tinue ſe diviſe en *ſucceſſive*, comme le tems, & en *permanente*, comme l'étendue ; les parties de la première ſont liées, mais elles n'exiſtent pas enſemble ; celles de la ſeconde ſont liées, & exiſtent enſemble. On entend par le mot de *quantité*, tout ce qui eſt ſuſceptible d'augmentation & de diminution.

La troiſiéme comprend la *qualité*, dont Ariſtote fait quatre eſpèces, qui ſont, 1°. les *habitudes* acquiſes par des actes réitérés ; comme la ſcience, la vertu, la facilité de parler, d'écrire. 2°. Les *puiſſances* naturelles, comme les facultés de l'ame, l'entendement, la volonté ; ou celles du corps, par exemple, la puiſſance de marcher, de chanter. 3°. Les qualités ſenſibles, comme la chaleur, la couleur. 4°. La forme ou la figure, comme être rond, quarré.

La quatriéme contient la *relation*, qui eſt le rapport d'une choſe à une autre ; par exemple, du Pere au fils, de la puiſſance à ſon objet, de l'ouï aux ſons, & de tout ce qui marque quelque comparaiſon, comme égal, inégal, plus grand, plus petit.

La cinquiéme Cathégorie eſt celle de l'*action*, qui ſe fait ou en ſoi-même, comme parler, danſer, ou hors de ſoi-même, comme bâtir, peindre, écrire, graver.

Ce qu'on appelle *paſſion* appartient à la ſixiéme, comme être volé, être pris, être battu.

La ſeptiéme eſt le *lieu*, c'eſt-à-dire, ce qu'on répond aux queſtions qui regardent le lieu où les choſes ſont; comme être à Paris, à la campagne, dans le jardin, dans la chambre.

Dans la huitiéme eſt le *quand*, c'eſt-à-dire ce qu'on répond aux queſtions qui regardent le tems, comme, Quand partez-vous? demain, Dimanche.

La neuviéme contient la *ſituation*, comme être aſſis, être debout.

La dixiéme comprend l'*habillement*, c'eſt-à-dire, tout ce qui ſert de vêtement, de parure, & qu'on a autour de ſoi.

Quoique Ariſtote dans ſes Cathégories ne faſſe mention que de neuf ſortes de modes, il eſt certain qu'il y en a un beaucoup plus grand nombre. Il a mal

à propos compris dans la même claſſe la ſubſtance corporelle avec la ſubſtance ſpirituelle, parcequ'elles ne ſont point ſemblables. Les modes du corps étant auſſi très-différens de modes de l'eſprit, ils doivent être mis dans deux claſſes différentes, dont l'une ſoit celle des modes du corps, & l'autre, celle des modes de l'eſprit.

ARTICLE III.

Des différentes ſortes de cauſes & d'effets.

ON peut conſidérer tous les *Etres* comme *cauſes* ou comme *effets*. Les mots de *cauſe* & d'*effet* étant réciproques, il y a autant d'eſpèces d'effets que de cauſes.

Cauſe en général ſignifie tout ce qui contribue à produire une choſe. Les Anciens ont diſtingué quatre ſortes de cauſes, ſçavoir, la *cauſe finale*, la *cauſe matérielle*, la *cauſe formelle*, la *cauſe efficiente*; quelques-uns ajoutent la *cauſe*

exemplaire, qui eſt le modéle que l'agent ſe propoſe d'imiter, & par lequel il eſt dirigé en faiſant ſon ouvrage.

La *cauſe finale*, eſt le motif qui fait agir l'Etre intelligent, ou la fin pour laquelle une choſe eſt faite; cette cauſe n'a lieu que dans la morale. Il y a des *fins principales* & des *fins acceſſoires*; les fins principales ſont celles qu'on a particuliérement en vûe, & les acceſſoires ſont celles qu'on ne conſidére que par occaſion.

La *cauſe matérielle*, eſt la matière dont une choſe eſt faite, ou ce qui lui eſt commun avec d'autres choſes, & qu'on appelle *matière* improprement; par exemple, le marbre eſt la matière ou la cauſe matérielle de la ſtatue qui en eſt faite.

La *cauſe formelle*, eſt la forme qui diſtingue une choſe de toutes les autres, & qui eſt la ſource de toutes ſes propriétés. Il y a une cauſe formelle qui eſt une ſubſtance penſante; telle eſt l'ame humaine qui eſt la forme de l'homme. La cauſe formelle des corps ne conſiſte que dans une ſimple combinaiſon de pluſieurs modes.

La *cauſe efficiente*, eſt celle qui produit réellement quelque choſe ; on la diviſe en *première* & *ſeconde.*

La *cauſe efficiente première*, eſt celle qui eſt indépendante de toute autre, qui agit pour ſoi-même & par ſa propre vertu ; il n'y a que Dieu qui ſoit cauſe efficiente première ; toutes les autres ſont des *cauſes efficientes ſecondes.*

Les *cauſes efficientes ſecondes*, ſont celles qui dépendent de la cauſe première, & qui n'agiſſent que par la vertu qu'elle leur a communiquée ; telles ſont les créatures.

On diviſe la cauſe en *cauſe totale* & *cauſe partielle.* La *cauſe totale*, eſt celle qui produit ſeule tout un effet. Dieu eſt la cauſe totale de l'eſprit & du corps, parcequ'il n'y a que lui qui contribue à leur production, qui eſt une création.

La *cauſe partielle*, eſt celle qui concourt avec une autre pour la production du même effet ; le père & la mère ſont des cauſes partielles de leurs enfans.

On diviſe auſſi la cauſe en *cauſe prochaine* ou *immédiate* & *cauſe éloignée*,

en *cauſe productive* & *cauſe conſervative*, en *cauſe univoque* & *cauſe équivoque*, en *cauſe phyſique* & *cauſe morale* ou *occaſionnelle*, en *cauſe propre* & *cauſe conditionelle*, en *cauſe principale* & *cauſe inſtrumentale*, en *cauſe univerſelle* & *cauſe particulière*, en *cauſe naturelle* & *cauſe intellectuelle*, en *cauſe libre* & *cauſe néceſſaire*, en *cauſe interne* & *cauſe externe*. Il eſt utile de ſçavoir les définitions de tous ces noms, pour entendre le langage des Philoſophes, & pour ne pas confondre ces différentes eſpèces de cauſes.

La *cauſe prochaine* ou *immédiate*, eſt celle qui produit immédiatement ſon effet; le père eſt cauſe prochaine de ſon fils. La *cauſe éloignée*, eſt celle qui produit ſon effet par le moyen d'une autre cauſe; l'aïeul eſt cauſe éloignée de ſon petit-fils.

La *cauſe productive*, eſt celle qui donne l'exiſtence à ſon effet, & la *cauſe conſervative*, eſt celle qui conſerve l'exiſtence donnée par la cauſe productive; la mère eſt cauſe productive de ſon fils, & la nourrice eſt cauſe conſervative.

La *cauſe univoque*, eſt celle qui produit un effet qui eſt de même nature qu'elle, & la *cauſe équivoque*, eſt celle qui produit un effet qui n'eſt pas de même nature qu'elle; le père eſt cauſe univoque à l'égard de ſes enfans, & Dieu eſt cauſe équivoque à l'égard des créatures.

La *cauſe phyſique*, eſt celle qui produit un effet par une vertu phyſique, & la *cauſe morale*, eſt celle qui détermine une autre cauſe à produire un effet; le feu eſt la cauſe phyſique de l'embraſement d'une maiſon, & celui qui met le feu à la maiſon eſt cauſe morale de l'incendie. Les ordres, les menaces, les prières, les exhortations, les conſeils qui nous portent à faire ou à ne pas faire quelque choſe, ſont des cauſes morales. Ce qui n'eſt que l'occaſion & non la cauſe directe d'un effet, eſt une cauſe morale.

La *cauſe propre*, eſt celle qui produit eſſentiellement un effet, & la *cauſe conditionelle*, eſt celle qui n'eſt que la condition ſans laquelle l'effet ne ſeroit pas produit; par exemple, les rayons du Soleil qui entrent dans une chambre, ſont

la cauſe propre de la clarté de cette chambre, & l'ouverture de la fenêtre n'eſt qu'une cauſe conditionelle.

La *cauſe principale*, eſt celle qui produit un effet par ſa propre vertu, & la *cauſe inſtrumentale*, eſt celle qui n'agit que par la vertu d'une autre; un ouvrier eſt cauſe principale de ſon ouvrage, & ſes inſtrumens n'en ſont que la cauſe inſtrumentale. Dans l'uſage ordinaire, on appelle cauſe principale celui qui a plus de part à une choſe que les autres.

Par *cauſe univerſelle* on entend quelquefois celle qui peut produire généralement tous les effets, & par *cauſe particulière*, celle qui ne peut produire qu'un ſeul effet, ou que certains effets déterminés; dans ce ſens-là, Dieu ſeul peut être cauſe univerſelle. Il y en a qui par *cauſe univerſelle* entendent celle qui peut être déterminée à produire pluſieurs effets différens, & par *cauſe particulière*, celle qui peut déterminer la cauſe générale ou univerſelle à produire divers effets; par exemple, l'air qui entre dans les orgues, eſt une cauſe univerſelle, & la diſpoſition de chaque tuyau, & l'organiſte ſont

Nous ne nous contenterons pas de prouver de la manière la plus convaincante, les vérités les plus importantes de la Théologie naturelle ; nous tâcherons encore de les mettre dans le plus grand jour qu'il ſoit poſſible, en réfutant ſolidement les raiſons des Adverſaires. Pour ne rien laiſſer à deſirer ſur une matière auſſi intéreſſante, il eſt néceſſaire de répondre aux objections que les incrédules ont l'art de mettre en œuvre dans le ſiécle où nous ſommes, avec la ſubtilité la plus ſéduiſante : l'on ne ſçauroit les forcer dans leurs derniers retranchemens, ſans diſſiper les ténébres qu'ils s'efforcent de répandre ſur l'exiſtence d'un Dieu créateur, par les raiſonnemens les plus captieux, afin de rendre au moins cette vérité douteuſe, lorſqu'ils ne peuvent pas détruire les preuves ſur leſquelles elle eſt fondée. D'ailleurs, l'expérience nous apprend que la prévention met ſur les yeux de ceux qui ſont dans l'erreur, un bandeau, qui rend la plus vive lumière de la démonſtration incapable de leur faire voir la vérité, tandis qu'ils ne ſentent pas le faux des moyens qui leur

leur ont fait prendre le change. La diſcuſſion des raiſons pour & contre, eſt donc la voie la plus efficace pour éclairer l'eſprit, pour le garantir de l'erreur, & pour l'en retirer quand il a le malheur d'y être plongé.

CHAPITRE PREMIER.

De la manière dont nous connoiſſons Dieu.

LE mot de *Dieu* ſignifie un Etre infiniment parfait. Les Athées mêmes en conviennent; car ſi on leur demande quel eſt l'Etre dont ils nient l'exiſtence en diſant qu'il n'y a point de Dieu, ils répondent qu'ils nient qu'il y ait un Etre infiniment parfait.

Il eſt évident qu'un eſprit borné, fini & très-imparfait, tel qu'eſt l'eſprit humain, ne ſçauroit connoître parfaitement l'Etre infiniment parfait; une connoiſſance de cette nature étant infinie,

ne peut convenir qu'à un eſprit infini. Nous n'avons donc pas une idée de Dieu parfaite ; c'eſt-à-dire totale & complette, qui nous repréſente clairement toutes ſes perfections ; il n'y a même aucun objet que nous connoiſſions parfaitement. Toutes nos idées ſont imparfaites, & incomplettes ; elles laiſſent toujours quelque choſe à découvrir dans les objets les plus minces ; elles ne les montrent, pour ainſi dire, que par parcelles.

Quoique nous n'ayons pas une idée de Dieu parfaite, totale & complette ; quoique nous ne puiſſions connoître que quelques parties de ſes infinies perfections, néanmoins nous en avons une idée claire, qui nous découvre ſa nature & ſon eſſence ; & une idée diſtincte, qui nous le repréſente aſſez bien pour le faire diſtinguer de tout autre objet : l'exiſtence de cette idée eſt la baſe & le fondement de toute la Théologie naturelle ; il faut donc commencer par la prouver ſi clairement, qu'elle ne puiſſe être révoquée en doute par quiconque veut obéir au bon ſens, & ſuivre la raiſon.

PREMIERE PROPOSITION.

Nous avons une idée claire & diſtincte de Dieu.

DÉMONSTRATION.

AVOIR une idée claire & diſtincte d'un objet, c'eſt en connoître aſſez bien la nature & l'eſſence pour le diſtinguer de tout autre; tout le monde tombe d'accord que celui qui ſçait que le triangle eſt une figure compoſée de trois lignes & de trois angles, a une idée claire & diſtincte du triangle, ſurtout lorſqu'il n'attribue rien au triangle qui répugne: or nous connoiſſons aſſez bien la nature & l'eſſence de Dieu pour le diſtinguer de tout autre objet; car Dieu eſt un Etre infiniment parfait, & nous connoiſſons aſſez bien la nature & l'eſſence de cet Etre pour ne pas le confondre avec un autre; puiſque nous ſçavons que ſon eſſence conſiſte dans une puiſſance infinie, une ſciènce infinie, une

ſageſſe infinie, une bonté infinie; en un mot, dans toutes les perfections exemptes d'imperfection, qui ne répugnent point entre elles, comme nous le prouverons dans la ſuite; & il eſt évident que ces perfections ne peuvent convenir qu'à l'Etre infiniment parfait : donc nous avons une idée claire & diſtincte de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

On peut auſſi prouver que nous avons une idée de Dieu, ou de l'Etre infiniment parfait, par le raiſonnement ſuivant : celui qui connoît qu'il eſt imparfait, a une idée de l'infiniment parfait : nous ne connoiſſons les privations que par les choſes dont elles ſont des privations; nous ne connoiſſons la pauvreté, que par l'idée des richeſſes, & l'ignorance que par l'idée de la ſcience : par conſéquent, l'imparfait étant une privation du parfait, nous ne pouvons connoître que nous ſommes imparfaits, ſans avoir une idée de l'infiniment parfait. Celui qui connoît qu'il eſt imparfait, a l'idée de quelque perfection qui lui manque; ſi cette perfection eſt telle qu'elle

rende ſon ſujet infiniment parfait, en la connoiſſant, on connoît auſſi l'infiniment parfait; ſi au contraire elle n'eſt pas jointe néceſſairement à toutes les perfections exemptes d'imperfections, on ne ſçauroit le connoître ſans avoir une idée de la perfection dont elle eſt privée : donc il eſt impoſſible de connoître qu'on eſt imparfait, ſans avoir une idée de l'infiniment parfait. Il n'y a point d'homme ſenſé qui ignore qu'il eſt très-imparfait, & qui ne ſente ſes imperfections; nous avons des deſirs, & nous ſommes ſuſceptibles de triſteſſe & de crainte, ce qui prouve que nous ne ſommes pas parfaits : donc nous avons une idée de Dieu & de l'Etre infiniment parfait.

Il s'agit maintenant de faire voir que les raiſonnemens par leſquels on prétend prouver que nous n'avons point d'idée de Dieu, ne ſont que des ſophiſmes.

Dieu eſt un Etre infiniment parfait qui ne peut être repréſenté que par une idée infinie, & il eſt impoſſible qu'il y ait quelque choſe d'infini dans un eſprit borné & fini, tel qu'eſt l'eſprit humain; toutes les idées qu'il peut avoir

ſont néceſſairement finies & imparfaites, & aucune ne ſçauroit lui repréſenter Dieu, c'eſt-à-dire, un Etre infiniment parfait. Si l'on dit que l'idée qui repréſente Dieu n'eſt pas infinie, parcequ'elle ne le repréſente que fort imparfaitement; donc l'objet qu'elle repréſente n'eſt pas infiniment parfait; car l'on peut ajouter quelques perfections à cet objet, ſçavoir celles qu'elle ne repréſente pas, & l'on ne ſçauroit en ajouter aucune à ce qui eſt infiniment parfait. D'ailleurs, toutes les perfections de Dieu ſont infinies, & l'idée qui nous repréſenteroit une ſeule de ſes perfections, étant eſſentiellement infinie, ne peut convenir à notre eſprit borné & fini: donc nous ne pouvons avoir une idée d'une ſeule des perfections de Dieu; nous ne ſçaurions à plus forte raiſon avoir une idée de l'Etre infiniment parfait. Avouer que nous ne connoiſſons Dieu que très-imparfaitement, c'eſt reconnoître que nous n'en avons point d'idée.

Nous convenons que toutes nos idées ſont eſſentiellement finies & impar-

faites ; c'eſt pourquoi nous avons dit que nous ne pouvions avoir une idée complette, totale & parfaite de Dieu : mais il eſt faux que l'idée qui repréſente imparfaitement l'infini & l'Etre infiniment parfait, ne ſoit pas une vraie idée de l'infini, & de Dieu, lorſqu'elle nous fait aſſez bien connoître ſa nature & ſon eſſence pour le diſtinguer de tout autre objet. Ce qui eſt ſans bornes, eſt infini ; & ce qui a toutes les perfections exemptes d'imperfections, eſt infiniment parfait ; or l'idée qui nous repréſente imparfaitement l'infini, nous repréſente un objet qui n'a point de bornes ; & celle qui nous repréſente Dieu imparfaitement, nous repréſente un objet qui a néceſſairement toutes les perfections exemptes d'imperfections ; quoiqu'elle ne nous repréſente pas diſtinctement chacune de ſes perfections dans toute ſon étendue, elle nous fait voir qu'il les a généralement toutes ; par conſéquent, qu'on ne ſçauroit en ajouter aucune à celles qu'il a eſſentiellement : donc l'idée qui repréſente imparfaitement l'infini, & l'Etre infiniment parfait, eſt une vraie idée de

l'infini & de Dieu. Il faut que nos Adverſaires diſent que nous n'avons point d'idée d'aucun objet, ou qu'ils avouent que l'idée qui nous repréſente imparfaitement l'infini, & l'Etre infiniment parfait, eſt une vraie idée de l'infini, & de l'infiniment parfait. Aucune de nos idées ne nous repréſente parfaitement ſon objet, & ne nous fait voir clairement, & pour ainſi dire, en détail tout ce qui lui appartient; toutes nos idées ſont incomplettes & imparfaites. Le plus ſçavant Géomètre ne connoît que très-imparfaitement le triangle, qui eſt la plus ſimple de toutes les figures, dont tout le monde convient qu'il a néanmoins une idée claire & diſtincte : il n'eſt donc pas néceſſaire de connoître parfaitement une choſe pour en avoir une juſte idée, une vraie idée. Il n'y a que Dieu qui ait des idées parfaites, totales & complettes; lui ſeul connoît parfaitement les choſes. Il eſt donc évident qu'on peut avoir une idée claire & diſtincte d'un objet qu'on connoît imparfaitement; par conſéquent il eſt abſurde de conclure que nous n'avons point

d'idée de l'Etre infiniment parfait, de ce que nous ne le connoiſſons que très-imparfaitement.

Examinons préſentement d'où nous vient l'idée que nous avons de Dieu ; il eſt important de tâcher d'en découvrir l'origine.

On peut diviſer l'idée conſidérée du côté de ſa cauſe, en idée *innée*, idée *adventice*, & idée *factice*.

L'idée *factice*, eſt celle que nous formons des idées que nous avons d'ailleurs ; telle eſt, par exemple, l'idée d'une montagne d'or, formée de l'idée de l'or & de l'idée de la montagne : telle eſt auſſi l'idée d'une horloge à l'égard de celui qui eſt l'inventeur de cet ingénieux ouvrage, & qui s'en eſt formé l'idée en raſſemblant les idées différentes de contrepoids, de balancier, de cordages, de roues, d'aiguille, de cadran, qui n'avoient jamais exiſté enſemble comme on les voit dans cette machine.

L'idée *adventice*, eſt celle qui vient des ſens, de façon que dans l'état préſent des choſes, nous ne ſçaurions les avoir ſans les impreſſions que les objets

ſenſibles ſont ſur nos organes : telles ſont celles qui entrent dans notre eſprit par la vûe, comme ſont les idées de la lumière & des couleurs ; ou par l'ouie, comme les idées des ſons ; ou par le goût, comme les idées des ſaveurs ; ou par l'odorat, comme les idées des odeurs, ou enfin par l'attouchement, comme les idées du chaud & du froid, du dur & du mou, &c.

L'idée *innée*, eſt celle qu'on peut avoir indépendamment de toutes les impreſſions que les choſes ſenſibles font ſur les organes de nos ſens. On ne doit point donner d'autre ſens à l'expreſſion d'idée innée.

Puiſque les trois ſortes d'idées dont on vient de parler, comprennent généralement toutes celles que nous pouvons avoir, il eſt évident que l'idée que nous avons de Dieu, doit appartenir à l'une de ces trois eſpèces. Les Péripatéticiens, les Epicuriens, Loke & la plupart des Philoſophes modernes, prétendent que toutes nos idées viennent des ſens ; mais ils ne penſent pas que toutes aient été dans nos ſens telles qu'el-

les ſont dans notre eſprit : pluſieurs diſent ſeulement que celles qui ne nous repréſentent pas les choſes qui ont fait elles-mêmes impreſſion ſur nos organes, ont été formées de celles qui ont paſſé par nos ſens, & que cette formation ſe fait ou par compoſition, comme l'idée d'une montagne d'or ; ou par ampliation, comme l'idée d'un géant ; ou par diminution, comme l'idée d'un pigmée ; ou par accommodation & proportion, comme l'idée d'une maiſon qu'on n'a pas vûe, qu'on ſe forme de l'idée d'une maiſon qu'on a vûe.

Il eſt vrai que Loke admet deux ſources de nos idées, la *ſenſation* & la *reflexion* qui eſt une action de notre eſprit ſur lui-même ; mais il ſoutient que la reflexion tombe ſur les idées que notre eſprit a reçûes par les ſens.

Il eſt certain que les reflexions que nous faiſons ſur l'inégalité conſtante des jours & des nuits, ſur la viciſſitude des ſaiſons, ſur les mouvemens réguliers des aſtres, ſur la ſtructure admirable du corps des animaux, réveillent quelquefois dans notre eſprit l'idée de

Dieu, en nous faiſant ſentir qu'une Intelligence ſuprême préſide à toutes ces merveilles. Mais ſi nous n'avions pas l'idée de Dieu avant toutes les reflexions que ces choſes occaſionnent quelquefois, en les voyant nous ne penſerions jamais à Dieu, comme nous ne penſerions jamais au feu en voyant la fumée, ſi nous n'avions pas d'ailleurs l'idée du feu, & ſi nous ne ſçavions pas que la fumée vient du feu.

La queſtion dont il s'agit, ſe réduit donc à ſçavoir ſi l'idée que nous avons de Dieu, eſt innée dans le ſens que nous avons expliqué ci-deſſus; c'eſt-à-dire, ſi nous ne pouvons l'avoir ſans que les impreſſions faites ſur les organes de nos ſens, ſoient l'occaſion prochaine ou éloignée de cette idée.

SECONDE PROPOSITION.

L'idée de Dieu eſt innée.

DÉMONSTRATION.

TOUTE idée eſt innée, adventice, ou factice; or l'idée de Dieu n'eſt pas adventice, ni factice. Premièrement, elle n'eſt pas adventice, parcequ'elle ne vient pas primordialement des ſens; car nous pouvons l'avoir indépendamment de toutes les impreſſions que les choſes ſenſibles font ſur nos organes. Dans la démonſtration de la propoſition précédente nous avons fait voir clairement que nous ne connoiſſons que nous ſommes imparfaits, que par le moyen de l'idée que nous avons de l'Etre infiniment parfait; & que notre eſprit peut, en réfléchiſſant ſur ſes imperfections, penſer à Dieu indépendamment de tout ce qui frape nos organes: donc l'idée de Dieu n'eſt pas adventice.

Toutes les idées qui viennent des ſens,

repréſentent les choſes qui ont fait impreſſion ſur nos organes, ou bien celles qui ſont formées d'elles par ampliation, ou par diminution; par compoſition, ou par accommodation & quelque ſorte de proportion. Il eſt évident que l'idée de Dieu ne nous repréſente aucune des choſes qui ont fait elles-mêmes impreſſion ſur nos ſens; elle ne peut donc être adventice que parcequ'elle eſt formée des idées des choſes ſenſibles qui ont frapé nos organes. Les idées des choſes ſenſibles, jointes ou ſéparées, augmentées ou diminuées, arrangées ou diſpoſées de quelque manière que ce ſoit, nous repréſentent toujours quelque choſe de diviſible, de mobile, d'étendu, en un mot, quelque choſe de matériel & de corporel; il répugne au bon ſens que ces ſortes d'idées puiſſent jamais nous repréſenter Dieu, c'eſt-à-dire, l'Etre ſouverainement parfait. Si nos Adverſaires conçoivent qu'il eſt poſſible que les idées des choſes ſenſibles nous repréſentent Dieu, ils ne doivent pas ſe contenter d'affirmer cette prétendue poſſibilité; il faut qu'ils l'expliquent, & qu'ils la dé-

montrent : c'eſt ce qu'ils n'ont jamais fait, & que nous les défions de pouvoir faire.

Il eſt plus abſurde de dire que Dieu peut être un objet repréſenté par des idées formées des idées des choſes ſenſibles, que de dire que l'idée du ſon peut être formée des idées des couleurs. Il y a bien moins de proportion entre Dieu & les choſes ſenſibles, qu'entre le ſon & les couleurs.

Dieu eſt immatériel, & les choſes ſenſibles ſont matérielles. Dieu eſt infiniment parfait, & les choſes ſenſibles ſont finies & très-imparfaites. Il eſt évidemment impoſſible que des choſes matérielles, finies, & très-imparfaites, jointes ou ſéparées, augmentées ou diminuées, arrangées ou diſpoſées de telle façon qu'on voudra, puiſſent jamais nous repréſenter un Etre immatériel, & ſouverainement parfait.

Nous connoiſſons le fini par l'infini, & non pas l'infini par le fini. L'infini eſt plus parfait que le fini. Le plus parfait ne ſe connoît pas par le moins par-

fait, mais le moins parfait ſe connoît par le plus parfait. Le plus renferme le moins, mais le moins ne renferme pas le plus. Pour connoître une choſe plus parfaite qu'une autre, il ne faut pas retrancher de la moins parfaite, mais y ajouter. Nous ne connoiſſons les privations que par les choſes dont elles ſont privations. L'infini n'eſt pas la privation du fini, c'eſt le fini qui eſt la privation de l'infini. Donc les choſes finies & imparfaites, telles que ſont toutes celles qui font impreſſion ſur nos organes, ne ſçauroient nous faire connoître l'Etre infiniment parfait, & nous donner une idée de Dieu : donc l'idée de Dieu ne peut être formée des idées des choſes ſenſibles : donc l'idée de Dieu ne vient pas tellement des ſens, que nous ne puiſſions l'avoir dans l'état préſent ſans les impreſſions faites ſur nos organes : donc l'idée de Dieu n'eſt pas adventice.

Secondement, l'idée de Dieu n'eſt pas factice. L'idée factice eſt celle que nous formons des idées que nous avons d'ailleurs, qui ſont des idées innées, ou des

des idées adventices, c'eſt-à-dire, qui tirent leur origine des ſens. Nous ne formons pas l'idée de Dieu d'idées innées ; puiſque, ſelon nos Adverſaires, de telles idées n'exiſtent pas : nous ne pouvons donc former l'idée de Dieu que des idées qui viennent des ſens ; mais nous venons de démontrer que cette idée ne peut être formée des idées des choſes qui ont frapé nos organes : donc nous ne formons pas l'idée de Dieu des idées que nous avons d'ailleurs : donc elle n'eſt pas factice.

Les idées dont nous formons une idée factice, ſont entièrement indépendantes les unes des autres ; nous pouvons, ſans faire aucune abſtraction, avoir l'une de ces idées, & n'avoir point les autres ; nous pouvons avoir l'idée de la montagne, par exemple, ſans avoir l'idée de l'or, indépendamment de toute abſtraction : ces deux idées, dont nous formons l'idée d'une montagne d'or, ne ſont donc point eſſentiellement liées. Les idées dont l'idée de Dieu eſt compoſée, ou plutôt les perfections que cette idée repréſente, ſont ſi néceſſairement jointes

enſemble, qu'il eſt impoſſible d'en concevoir aucune en niant une ſeule des autres. On ne peut concevoir la toute-puiſſance, par exemple, en niant la ſageſſe infinie, ou la ſcience infinie, & ainſi des autres perfections divines : donc l'idée de Dieu n'eſt pas factice. Nous avons auſſi démontré qu'elle n'eſt pas adventice ; donc elle eſt innée : *ce qu'il fallait démontrer.*

Nier l'exiſtence de l'idée innée, c'eſt fournir aux Incrédules des armes victorieuſes pour combattre l'exiſtence de Dieu, & l'immatérialité de notre ame. Si l'idée de Dieu n'eſt pas innée, il s'enſuit que nous n'avons point d'idée de l'Etre ſouverainement parfait ; car cette idée n'eſt ni factice ni adventice, & nous ne ſçaurions la former des idées des choſes imparfaites, créées & matérielles que nous connoiſſons par les impreſſions qu'elles font ſur nos organes. Si nous n'avons point d'idée de Dieu, il eſt impoſſible d'en démontrer l'exiſtence. L'idée innée que nous avons de l'Etre infiniment parfait, eſt un argument invincible de l'exiſtence de Dieu, comme

on le verra dans le Chapitre ſuivant, où nous le mettrons en œuvre avec ſuccès, pour forcer les Athées dans leurs derniers retranchemens. Il eſt très-évident que Dieu exiſte, ſi l'idée que nous en avons eſt innée.

Dire que toutes nos idées viennent des ſens, & que nous n'avons point d'idées innées dans le ſens que nous leur donnons, c'eſt favoriſer du moins indirectement le Matérialiſme. Toutes nos penſées ſe réduiſent à l'idée & au jugement qui la ſuppoſe, puiſqu'il conſiſte dans la jonction ou la ſéparation des idées. Le raiſonnement & la méthode ſont des eſpèces de jugemens. Nous ne pouvons ni juger, ni raiſonner, ni bien arranger nos penſées ſans avoir des idées. Si toutes nos idées viennent des ſens, toutes nos penſées tirent de-là leur origine, & nous ne penſons que par le moyen des ſens, qui ne ſont que de la matière modifiée d'une certaine façon : d'où les Matérialiſtes concluent que ce qui penſe dans nous n'eſt que de la matière organiſée. Il eſt certain que ſi l'ame étoit matérielle, toutes nos idées nous

viendroient par les ſens ; c'eſt pourquoi généralement tous les Matérialiſtes rejettent l'exiſtence des idées innées : donc il eſt évident que cette opinion favoriſe les ennemis de la ſpiritualité de nos ames. Il eſt impoſſible de ſapper efficacement les fondemens de l'incrédulité, qui fait tant de progrès dans notre ſiécle, ſans admettre des idées innées ; cette ſeule raiſon ſuffit pour engager tous les Philoſophes Chrétiens à combattre l'opinion qui n'admet d'autres idées que celles qui viennent des ſens, & des choſes qui frapent nos organes.

Ceux qui nient que l'idée de Dieu ſoit innée, prétendent prouver qu'elle vient des ſens, parcequ'en conſidérant attentivement les mouvemens réguliers des aſtres, la viciſſitude des ſaiſons, l'inégalité conſtante des jours & des nuits, la ſtructure admirable du corps des animaux, le flux & reflux de la mer, l'idée de Dieu s'offre quelquefois à notre eſprit.

Il eſt bien vrai que les merveilles de la nature réveillent quelquefois dans notre eſprit l'idée de Dieu, & de l'Etre

ſouverainement parfait ; mais il eſt faux que cette idée vienne primordialement des ſens. Toutes les merveilles de l'Univers, & toutes les réflexions qu'elles occaſionnent, ne nous feroient jamais penſer à l'Etre tout-puiſſant & ſouverainement parfait, ſi nous n'avions pas d'ailleurs l'idée de Dieu ; car ce que cette idée nous repréſente, n'a rien de ſemblable à tout ce qui nous eſt repréſenté par les idées des choſes qui font impreſſion ſur nos organes. Nous penſons à Dieu en voyant les merveilles du monde corporel, à peu près comme nous penſons à l'éloquence, à la valeur & à la prudence de Céſar en voyant le portrait de cet Empereur ; les idées des grandes qualités de Céſar ne s'offriroient jamais à l'eſprit de ceux qui voient, & qui conſidèrent attentivement ſon portrait, s'ils ne ſçavoient pas d'ailleurs qu'il en étoit doué. De même qu'en voyant la fumée nous ne penſerions jamais au feu, ſi nous ne ſçavions pas auparavant que la fumée vient du feu ; de même auſſi en contemplant le Ciel, les aſtres, & toutes les merveilles de la

nature, nous ne penſerions jamais à Dieu ſi nous n'avions pas une idée anticipée de l'Etre ſuprême. Pour que nous puiſſions conclure qu'une Intelligence ſuprême préſide aux mouvemens réguliers des aſtres, à la viciſſitude des ſaiſons, à l'inégalité conſtante des jours & des nuits, à la ſtructure admirable du corps des animaux, au flux & reflux de la mer, il eſt abſolument néceſſaire que nous ſçachions que pluſieurs cauſes deſtituées de connoiſſance & de raiſon, & qui n'ont point de liaiſon eſſentielle entre elles, ne ſçauroient concourir conſtamment à la production d'un même effet, ſans être dirigées par une Intelligence d'autant plus parfaite qu'il y a plus de régularité & de perfection dans cet effet.

Nos Adverſaires prétendent encore que ſi l'idée de Dieu étoit innée, nous connoîtrions Dieu avec la même facilité que nous connoiſſons que le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties; que cette idée ſeroit toujours préſente à notre eſprit; que tous ceux qui réfléchiſſent comme il faut, & qui font un bon uſage de la raiſon, connoîtroient Dieu;

que l'idée que les hommes ont de Dieu, ſeroit ſemblable dans tous. Enfin, pour prouver que l'idée de Dieu n'eſt pas innée, & que nous la formons des idées des choſes imparfaites & créées, ils diſent que nous n'attribuons à Dieu que les perfections que nous trouvons dans les créatures.

Quoique l'idée de Dieu ſoit innée, nous ne connoiſſons cependant pas Dieu avec la même facilité que nous connoiſſons que le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties, parceque tous les objets qui frapent nos ſens, prouvent évidemment que le tout eſt plus grand qu'une de ſes parties : au contraire pour connoître Dieu diſtinctement, il faut, pour ainſi dire, faire taire nos ſens, & ne point penſer aux choſes matérielles & ſenſibles ; ce qui eſt très-difficile, à cauſe de l'étroite union de l'ame avec le corps, & de l'habitude invétérée de n'occuper ſon eſprit que des choſes ſenſibles & corporelles. De-là vient que la plupart des hommes n'ont point d'idées juſtes des choſes ſpirituelles & immatérielles, & qu'il eſt preſque impoſſible de leur faire

concevoir les choſes qui ne ſont pas du reſſort des ſens.

Par idée innée nous n'entendons pas une image gravée dans notre eſprit, qui lui ſoit toujours préſente, & par le moyen de laquelle il penſe ſans ceſſe à l'objet qu'elle repréſente ; mais nous entendons ſeulement une idée que nous pouvons avoir indépendamment de toutes les impreſſions que les choſes ſenſibles peuvent faire ſur nos organes : il eſt donc évidemment faux qu'on puiſſe conclure de ce que l'idée de Dieu eſt innée, qu'elle doit toujours être préſente à notre eſprit.

Il eſt vrai que tous ceux qui réfléchiſſent comme il faut ſur eux-mêmes, & qui font un bon uſage de la raiſon, connoiſſent Dieu & ſon exiſtence ; mais l'idée qu'ils ont de l'Etre ſouverainement parfait, quoique claire & diſtincte, eſt toujours imparfaite, incomplette ; ils ne peuvent jamais connoître Dieu parfaitement : toutefois l'idée qu'ils en ont, eſt claire, diſtincte ; parcequ'elle leur repréſente aſſez bien ſa nature & ſon eſſence pour le faire diſtinguer de tout autre objet.

L'idée de Dieu ſeroit à la vérité ſemblable dans tous, s'ils ne lui ajoutoient pas par de faux jugemens, des choſes qui ne ſçauroient lui convenir; cette idée repréſenteroit à tous le même objet, en leur repréſentant l'Etre ſouverainement parfait, à qui toutes les perfections exemptes d'imperfections ſont eſſentielles : mais comme ils ne ſuivent aucune loi conſtante dans les faux jugemens qu'ils portent, l'idée qu'ils ont de Dieu n'eſt pas ſemblable dans tous.

Il eſt évidemment faux qu'on n'attribue à Dieu que les perfections qui ſe trouvent dans les créatures; toutes les perfections qui lui ſont eſſentielles, ſont infinies & exemptes de toute imperfection; & les perfections qui ſe trouvent dans les créatures ſont néceſſairement finies, & accompagnées de quelques imperfections. Si l'on attribue à Dieu quelques perfections qui ſe trouvent dans les créatures, cela ſe fait avec choix; car on ne lui attribue pas indifféremment toutes celles qui ſont dans les choſes créées : il y a donc une raiſon qui nous

empêche de le faire ; cette raiſon eſt l'idée que nous avons d'ailleurs de Dieu, avec laquelle certaines perfections des créatures ſont incompatibles.

CHAPITRE II.

Des Argumens qui prouvent invinciblement l'exiſtence de Dieu.

NOus ne connoiſſons les choſes qui ſont hors de nous, que par les idées qui ſont en nous. Les choſes dont nous n'avons point d'idées, ſont à l'égard de notre connoiſſance, comme ſi elles n'étoient pas ; ce ſeroit donc en vain que nous tâcherions de découvrir l'exiſtence de Dieu par les lumières de la raiſon, ſi nous n'en avions pas une idée claire & diſtincte. Pour confondre les Athées les plus opiniâtres, il eſt abſolument néceſſaire de prouver que nous avons une idée de Dieu, comme nous l'avons fait dans le Chapitre précédent, avant d'entreprendre de démontrer qu'il exiſte. Il

y a une très-grande différence entre connoître une choſe & la comprendre, c'eſt-à-dire, en avoir une idée parfaite, totale & complette; comme il paroît par l'exemple du triangle, dont nous connoiſſons toute la nature en conſidérant une figure bornée de toutes parts par trois côtés, quoique nous ne connoiſſions pas toutes ſes propriétés : c'eſt pourquoi en démontrant que nous avons une idée claire & diſtincte de l'Etre ſouverainement parfait, nous avons avoué que nous ne le ſçaurions comprendre. De ce qu'on a l'idée de Dieu, on peut conclure qu'il exiſte; c'eſt ce qu'il s'agit de mettre dans un ſi grand jour, qu'il ne ſoit pas poſſible de ne point acquieſcer à cette vérité.

PREMIERE PROPOSITION.

L'idée que nous avons de l'Etre ſouverainement parfait, eſt une preuve invincible de l'exiſtence de Dieu.

DÉMONSTRATION.

LA cauſe première & totale d'une idée, a formellement, c'eſt-à-dire, en nature, ou éminemment, c'eſt-à-dire, dans un degré plus parfait, ou repréſentativement toutes les perfections repréſentées par cette idée; car tout le monde tombe d'accord que toutes les perfections d'un effet doivent néceſſairement être de quelque manière dans la cauſe qui l'a produit. Il eſt évident qu'une choſe eſt à l'égard de ce qu'elle n'a point du tout, comme le néant eſt par rapport à quelque choſe. Si une cauſe pouvoit donner ce qu'elle n'a d'aucune manière, le néant pourroit auſſi produire quelque choſe; ce qui eſt évidemment abſurde. Il eſt donc abſolument néceſſai-

re que la cauſe première & totale de l'idée que nous avons de l'Etre ſouverainement parfait, ait formellement, ou éminemment, ou repréſentativement toutes les perfections repréſentées par cette idée. Il ne ſuffit pas qu'elle les ait repréſentativement. Si elle avoit ſimplement la vertu de les repréſenter, ou elle la tiendroit d'un autre, ce qui eſt contre l'hypothèſe, parceque pour lors elle ne ſeroit pas la cauſe première de l'idée; ou elle ſe ſeroit donné cette vertu, & dans ce cas elle auroit formellement ou éminemment les perfections repréſentées par l'idée, ſans quoi elle n'auroit jamais pu s'en former la repréſentation. Il eſt donc abſolument néceſſaire que la cauſe première & totale de l'idée que nous avons de l'Etre ſouverainement parfait, ait formellement, ou éminemment toutes les perfections repréſentées par cette idée; mais il n'y a que Dieu qui ait toutes ces perfections formellement ou éminemment: donc Dieu ſeul eſt la cauſe première & totale de l'idée que nous avons de l'Etre ſouverainement parfait; par conſéquent l'exiſtence de

cette idée eſt une preuve invincible de l'exiſtence de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

Ceux qui combattent la vérité de la propoſition qui vient d'être démontrée, diſent que nous pouvons nous former l'idée de Dieu ; parceque nous pouvons former l'idée de la ſcience infinie, par exemple, de l'idée de la ſcience finie, comme nous formons l'idée de l'étendue infinie de l'idée de l'étendue finie. Ils prétendent auſſi que les idées des perfections compriſes dans l'idée de Dieu, peuvent avoir diverſes cauſes ; l'idée de la toute-puiſſance, par exemple, peut venir d'une cauſe, l'idée de la ſcience infinie d'une autre cauſe, & ainſi des autres. Ils ajoutent enfin, que l'idée de l'Etre très-parfait n'eſt qu'un mode extérieur, une dénomination *extrinsèque*, qui ne demande pas néceſſairement une cauſe infiniment parfaite. Ils concluent de toutes ces raiſons que l'exiſtence de l'idée de Dieu ne démontre point qu'il exiſte réellement.

Toutes ces raiſons ſont détruites par la démonſtration qui prouve que l'idée

de Dieu eſt innée. Nous ne connoiſſons qu'une étendue eſt finie, que parceque nous voyons qu'elle a des bornes, que nous ne pouvons concevoir ſans avoir l'idée d'une étendue plus grande. Le plus nous fait connoître le moins, parcequ'il le renferme; mais le moins ne ſçauroit nous faire connoître le plus, parcequ'il ne le contient en aucune façon. C'eſt par l'infini que nous connoiſſons le fini; & l'idée de l'infini eſt innée, parceque nous ne ſçaurions la former. Nous ne ſçaurions produire un effet dont nous n'avons ni formellement, ni éminemment les perfections; & il eſt évident que toute perfection infinie n'eſt en aucune manière dans nous avant que nous en ayons l'idée : donc il eſt impoſſible que l'idée qui repréſente quelque choſe d'infini ſoit notre ouvrage.

Les perfections repréſentées par l'idée de Dieu ſont ſi eſſentiellement liées, qu'il eſt impoſſible d'en nier une ſeule, & de concevoir clairement les autres; la cauſe qui nous manifeſte leur connexion eſt donc néceſſairement celle ſeule de qui nous tenons l'idée qui nous repré-

ſente l'Etre très-parfait : elle ne ſçauroit tirer ſon origine de pluſieurs cauſes. D'ailleurs la cauſe de l'idée qui nous repréſente la toute-puiſſance, par exemple, ſeroit toute-puiſſante, & très-parfaite ; car ſi elle étoit privée de quelques perfections, elle ſe les donneroit auſſitôt, étant toute-puiſſante.

L'idée n'eſt à la vérité qu'un mode extérieur, une dénomination *extrinsèque* à l'égard de l'objet qu'elle repréſente ; mais elle n'eſt pas quelque choſe d'extérieur par rapport à l'eſprit dans lequel elle exiſte : il eſt différemment modifié ſelon la diverſité des objets qu'il conçoit ; & la cauſe d'une idée doit être d'autant plus parfaite qu'elle repréſente plus de perfections. Cela eſt ſi vrai que tout le monde tombe d'accord que l'inventeur d'une machine a d'autant plus de ſcience & de génie, qu'on voit plus d'art & de perfection dans cette machine.

SECONDE PROPOSITION.

L'idée de Dieu prouve évidemment qu'il exiſte, en faiſant voir clairement que l'exiſtence actuelle & néceſſaire lui eſt eſſentielle.

DÉMONSTRATION.

L'IDÉE claire & diſtincte que nous avons de Dieu nous le repréſente comme un Etre ſouverainement parfait, à qui toutes les perfections qui ne ſont pas néceſſairement accompagnées d'imperfection, ſont eſſentielles; or l'exiſtence actuelle & néceſſaire eſt du nombre de ces perfections. Nous avons démontré dans l'*Ontologie*, que l'exiſtence en général, eſt eſſentielle à l'Etre en général. L'exiſtence purement idéale eſt eſſentielle à l'Etre *pur* de raiſon. L'exiſtence réelle-poſſible & contingente, eſt eſſentielle à l'Etre réel-poſſible & contingent L'exiſtence réelle-actuelle & néceſſaire, eſt eſſentielle à l'Etre ſouverai-

nement parfait & néceſſaire. Les Athées prétendent que l'Etre infiniment parfait eſt impoſſible, parceque ſes perfections ſont contradictoires; nous prouverons le contraire dans le Chapitre ſuivant. D'ailleurs la poſſibilité de l'Etre très-parfait, eſt bien démontrée par l'idée claire & diſtincte que nous en avons; car il eſt évident que nous ne ſçaurions avoir une idée de ce qui eſt impoſſible, & qui implique contradiction. L'exiſtence eſſentielle à Dieu eſt l'exiſtence actuelle & néceſſaire, ou l'exiſtence poſſible & contingente; ce ne peut être l'exiſtence poſſible & contingente, parceque ſi cela étoit, il pourroit & ne pourroit pas exiſter. 1°. Il pourroit exiſter, parceque la poſſibilité d'un Etre emporte néceſſairement la poſſibilité de ſon exiſtence; 2°. Il ne pourroit pas exiſter, parcequ'il ne pourroit ni ſe donner l'exiſtence, ni la recevoir d'un autre. Il eſt évident qu'il ne pourroit pas ſe la donner; car pour ſe la donner il faudroit qu'il l'eût, & pour la recevoir il faudroit qu'il ne l'eût pas. Il n'eſt pas moins évident qu'il ne pourroit pas non plus la recevoir d'un au-

tre, parcequ'en la recevant, il ſeroit dépendant de celui qui la lui donneroit, & il ne ſeroit plus Dieu. Ce n'eſt donc pas l'exiſtence poſſible & contingente qui eſt eſſentielle à Dieu, c'eſt l'exiſtence actuelle & néceſſaire : donc l'idée que nous en avons, prouve évidemment qu'il exiſte, en faiſant voir clairement que l'exiſtence actuelle & néceſſaire lui eſt eſſentielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

Quelques Philoſophes prétendent que l'argument tiré de l'idée de l'Etre très-parfait en faveur de l'exiſtence de Dieu, n'a ni force ni ſolidité. On ne peut conclure, diſent-ils, de l'eſſence d'une choſe à ſon exiſtence, ni de ſon idée à la réalité ; de ce que la roſe eſt une fleur, il ne s'enſuit pas qu'il y a des roſes ; & de ce qu'on a l'idée d'une montagne d'or, on ne peut conclure qu'elle exiſte. Conclure que Dieu exiſte, parceque l'exiſtence eſt renfermée dans ſon idée, c'eſt auſſi mal raiſonner que ſi l'on concluoit qu'un homme exiſte néceſſairement, parceque l'exiſtence eſt renfermée dans l'idée de cet homme exiſtant. Il y en a qui avouent que Dieu exiſte néceſſairement

en ſuppoſant qu'il eſt un Etre très-parfait, comme le corps exiſte néceſſairement, ſuppoſé qu'il ſoit en mouvement ; mais ils ſoutiennent que c'eſt une pure fiction de dire que Dieu eſt un Etre très-parfait ; d'où, par conſéquent, on ne ſçauroit inférer qu'il exiſte néceſſairement.

Quoique les raiſons qu'on vient de rapporter ne combattent point notre démonſtration ; quoiqu'elles ſoient même déja ſolidement réfutées par la manière convaincante & lumineuſe dont elle eſt tournée, & par ce que nous avons dit précédemment ; nous croyons néanmoins devoir répondre à chacune en particulier, pour ne rien laiſſer à deſirer ſur une matière ſi intéreſſante, & pour diſſiper toutes les ténébres qu'on tâche, en les propoſant, de répandre ſur la plus importante & la plus éclatante de toutes les vérités.

On ne peut conclure de l'eſſence d'une choſe à ſon exiſtence, quand l'exiſtence actuelle ne lui eſt pas eſſentielle ; mais ſi elle fait partie de ſon eſſence, pour lors on conclut très-bien en concluant ainſi :

on n'affirme de cette choſe que ce qui eſt évidemment contenu dans l'idée claire & diſtincte qu'on en a. L'exiſtence actuelle & néceſſaire, étant auſſi eſſentielle à Dieu que les trois angles ſont eſſentiels au triangle, attribuer à Dieu l'exiſtence actuelle, parcequ'elle eſt renfermée dans l'idée claire & diſtincte que nous en avons, c'eſt auſſi bien conclure que d'attribuer trois angles au triangle, parcequ'ils ſont évidemment contenus dans l'idée qui nous le repréſente. Comme l'exiſtence qui convient à tous les Etres diſtingués de Dieu, n'eſt qu'une exiſtence hypothétique, contingente, on ne peut conclure abſolument à leur égard, de l'eſſence à l'exiſtence actuelle; parcequ'elle ne fait point partie de leur eſſence. Faute de faire attention qu'il n'en eſt pas ainſi par rapport à l'Etre ſouverainement parfait, on croit que c'eſt mal raiſonner de conclure abſolument qu'il exiſte effectivement, parceque l'idée qui le repréſente, renferme l'exiſtence.

Il eſt vrai qu'on ne peut conclure de l'idée qu'on a d'une montagne d'or, que cette montagne exiſte réellement; par-

ceque l'exiſtence réelle & actuelle n'eſt pas renfermée dans l'idée de la montagne d'or : mais on conclut bien de l'idée à la réalité de tout ce qui eſt renfermé dans l'idée ; car nous n'affirmons que le triangle eſt différent du cercle, par exemple, que parceque nous le concevons clairement. L'évidence qui eſt la première régle de toute vérité philoſophique, ne conſiſte que dans des idées claires & diſtinctes, comme nous l'avons démontré dans l'*Ontologie*.

La ſouveraine perfection eſt auſſi eſſentielle à Dieu, que la rondeur l'eſt au cercle ; l'idée qui nous le repréſente comme un Etre ſouverainement parfait, eſt innée, comme nous l'avons démontré : elle n'eſt donc pas une pure fiction, puiſqu'elle ne nous repréſente que ſa nature & ſon eſſence. Il a été prouvé dans l'*Ontologie*, que les eſſences des choſes ne ſont pas arbitraires, mais néceſſaires, immuables & éternelles ; l'eſſence de Dieu a cela de commun avec celle de tous les autres Etres, à qui néanmoins l'exiſtence actuelle eſt accidentelle ; elle

n'eſt eſſentielle qu'à Dieu ſeul. Il ne faut point perdre de vûe cette différence, ſi l'on ne veut pas s'égarer dans les jugemens que l'on porte de l'Etre ſouverainement parfait. Le mouvement n'eſt point eſſentiel au corps ; il faut par conſéquent ſuppoſer le corps en mouvement pour pouvoir en conclure que le corps exiſte : mais Dieu eſt eſſentiellement très-parfait ; ainſi il n'eſt pas néceſſaire de le ſuppoſer pour pouvoir conclure qu'il exiſte néceſſairement. Le mouvement n'eſt point renfermé dans l'idée du corps, comme la ſouveraine perfection eſt renfermée dans l'idée claire & diſtincte de Dieu : cette fauſſe comparaiſon induit facilement en erreur ceux qui ne ſentent pas toute la diſparité.

On ne peut rien ajoûter à l'évidence des deux démonſtrations précédentes, tirées de l'idée que nous avons de l'Etre ſouverainement parfait, & que peut avoir quiconque réfléchit comme il doit ſur lui-même, & fait un bon uſage des facultés & des moyens qu'il a de connoître Dieu, autant qu'il eſt néceſſaire à la fin

pour laquelle nous exiſtons, qui eſt notre félicité, l'objet de toutes nos penſées & de tous nos deſirs, & le terme de toutes nos actions. Néanmoins, comme il y a une très-grande diverſité dans les eſprits des hommes, & dans leur manière de penſer; les uns ſont plus frapés d'une raiſon, & les autres d'une autre, à l'égard d'une vérité dont on veut les convaincre. Il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu; il y en a qui en ont une idée fauſſe, & quelquefois ſi fauſſe qu'il vaudroit mieux qu'ils n'en euſſent point du tout: c'eſt pourquoi nous ne nous bornerons pas aux démonſtrations que nous avons rapportées. C'eſt une mauvaiſe méthode, ſurtout quand il s'agit d'une vérité d'où dépend toute la Religion & la véritable Morale, de s'attacher à une preuve, & de rejetter toutes les autres, ou du moins de tâcher de les affoiblir.

Nous pouvons connoître plus certainement l'exiſtence de Dieu que celle de toutes les choſes qui ſont hors de nous; c'eſt la vérité la plus aiſée à découvrir par le raiſonnement avec de l'attention,

en appliquant notre eſprit à la tirer par une déduction régulière, de la plus inconteſtable de toutes nos connoiſſances, qui eſt celle de l'exiſtence de ce qui penſe dans nous, c'eſt-à-dire, de notre ame.

Je penſe, je raiſonne, je ſens, toutes ces choſes ſi évidemment certaines qu'il n'eſt pas poſſible de pouſſer le Pyrrhoniſme juſqu'à les nier, ne ſont pas plus évidentes que l'exiſtence de mon ame. Si je doute de toute autre choſe, ce doute même me démontre l'exiſtence de *moi penſant*, & ne me permet pas d'en douter. On peut donc poſer comme la vérité la plus inconteſtable, *que chacun connoît l'exiſtence de ce qui penſe dans lui*, c'eſt-à-dire, *de ſon ame*; or cette vérité fournit une démonſtration très-convaincante de l'exiſtence de Dieu.

Troisiéme Proposition.

L'exiſtence de notre ame eſt une preuve convaincante de l'exiſtence de Dieu.

Démonstration.

L'Existence de notre ame eſt une preuve convaincante de l'exiſtence de Dieu, parcequ'elle ne peut tenir ſon exiſtence que de l'Etre infiniment parfait.

1°. Elle n'eſt pas éternelle. Il n'y a perſonne aſſez dépourvu de ſens pour ſoutenir qu'il a toujours exiſté, qu'il exiſte néceſſairement, & que de toute éternité il a été un Etre penſant. Les inſtans de notre durée ne ſont point eſſentiellement liés; ils ſont indépendans les uns des autres: de ce qu'on exiſte aujourd'hui, il ne s'enſuit pas qu'on exiſtera demain. Il n'y a perſonne qui ne ſente qu'il peut ceſſer d'exiſter. Si notre ame étoit éternelle, elle exiſteroit & perſévereroit dans ſon exiſtence indépen-

damment de toute cauſe ; elle ne dépendroit d'aucune, ni par rapport à ſon exiſtence, ni par rapport à ſes modifications qui ne ſont que des manières d'exiſter. L'expérience nous apprend avec tant d'évidence, que notre ame dépend de quelque cauſe à l'égard des penſées, des deſirs, des ſenſations, en un mot, des modifications qu'elle a contre ſon gré, qu'il n'eſt pas poſſible de conteſter cette vérité. Elle n'eſt donc pas indépendante : elle n'eſt donc pas éternelle.

2°. Elle n'a pas pu ſe donner l'exiſtence ; il répugne qu'une choſe ſe donne à elle-même l'exiſtence. Toute cauſe eſt réellement diſtinguée de l'effet qu'elle produit ; il eſt évident qu'une choſe ne ſçauroit être réellement diſtinguée d'elle-même.

3°. Elle ne peut tenir ſon exiſtence d'aucun autre Etre que de Dieu. Nous ne connoiſſons que deux ſortes d'Etres ; ceux qui ſont purement matériels, qui n'ont ni ſentiment, ni perception, ni penſée, & ceux qui ont du ſentiment, de la perception & des penſées : en un mot, nous ne connoiſſons que des Etres

penſans & des Etres *non-penſans*. Il eſt auſſi impoſſible de concevoir qu'un Etre purement matériel & *non-penſant* ait produit un Etre intelligent qui penſe, qu'il eſt impoſſible de concevoir que le néant ait produit quelque choſe. Il eſt autant au-deſſus des forces d'un Etre *non-penſant* de produire un Etre *penſant*, qu'il eſt au-deſſus des forces du néant de produire la matière. Notre ame ne tient donc pas ſon exiſtence d'un Etre purement matériel & *non-penſant*: il faut donc qu'elle la tienne d'un Etre penſant. Il reſte à prouver que cet Etre *penſant*, eſt néceſſairement Dieu, c'eſt-à-dire, l'Etre infiniment parfait.

Notre ame n'étant pas éternelle, elle ne peut avoir reçu l'exiſtence que par voie de création, ou par voie de génération; elle ne l'a pas reçue par voie de génération: elle n'a point été formée d'une matière préexiſtante, ni produite ſelon le cours ordinaire de la nature, par un principe interne, mis en œuvre par quelque cauſe extérieure, d'où elle ait reçu ſa forme par des voies que nous n'appercevons pas. Suppoſez la matière di-

viſée en autant de petites parties & ſi petites qu'il vous plaira ; donnez-leur la figure, l'arrangement & le mouvement que vous voudrez ; ces parties ſe heurteront, ſe pouſſeront, réſiſteront l'une à l'autre ſuivant les loix de la nature, qui ſont les mêmes pour les petites & pour les groſſes parties de la matière. Il n'eſt donc pas plus poſſible que de très-petites parties de la matière par leur arrangement, leur figure & leur mouvement produiſent du ſentiment, de la connoiſſance, de la penſée, que de groſſes parties. Ce n'eſt point une propriété de la matière & de chacune de ſes parties d'être capable d'avoir du ſentiment, de la perception, de la connoiſſance. Il eſt manifeſtement impoſſible qu'elle puiſſe tirer, pour ainſi dire, de ſon ſein la penſée, le ſentiment, la connoiſſance. Notre ame, ou ce qui penſe dans nous, n'a donc pas l'exiſtence par voie de génération : elle l'a donc par voie de création : elle la tient donc d'un Etre créateur. L'Etre créateur eſt néceſſairement tout-puiſſant ; la toute-puiſſance eſt inſéparable du pouvoir de créer. L'Etre tout-

puiſſant eſt eſſentiellement très-parfait ; s'il étoit privé de quelque perfection, il ſe la donneroit auſſitôt. Notre ame ne peut donc tenir ſon exiſtence que de l'Etre ſouverainement parfait : ſon exiſtence eſt donc une preuve convaincante de l'exiſtence de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

QUATRIE'ME PROPOSITION.

De l'exiſtence du mouvement des corps il s'enſuit néceſſairement que Dieu exiſte.

DÉMONSTRATION.

LEs Athées avouent l'exiſtence du mouvement ; ſi nous démontrons que Dieu ſeul peut le produire, ils ne ſçauroient nier que Dieu exiſte. Ou Dieu produit le mouvement, ou l'ame humaine en eſt la cauſe efficiente, ou il eſt eſſentiel à la matière, ou elle a la puiſſance de ſe mouvoir.

L'ame humaine n'eſt point la cauſe efficiente du mouvement ; ſi elle le produiſoit, ce ſeroit par un acte de ſa volonté ; quand elle apperçoit & qu'elle ſent, elle n'agit pas. Si le mouvement étoit un effet de la volonté, notre ame tranſporteroit les corps à ſon gré, & diviſeroit les plus durs en parties ſi petites qu'elle voudroit ; pour diviſer les corps, il ſuffit d'imprimer du mouvement à leurs parties. Il eſt conſtant que les corps ne ſont pas mûs ni diviſés par un acte de notre volonté ; le mouvement même de notre corps n'en eſt pas un effet : nous voulons en vain le mouvoir quand les organes ſont viciés, ou les forces épuiſées. Le mouvement du cœur & des artères ne dépend point de notre volonté ; notre ame n'eſt cependant pas moins unie au cœur & aux artères qu'aux autres parties du corps ; une bleſſure au cœur ne lui cauſe pas moins de douleur qu'une bleſſure au bras. C'eſt donc une vérité tout-à-fait évidente, que notre ame n'eſt pas la cauſe efficiente du mouvement.

Il n'eſt pas moins évident que le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matière ;

elle ne ceſſe point d'exiſter en ceſſant d'être en mouvement ; elle n'eſt point anéantie en demeurant dans un même lieu : l'expérience démontre qu'elle eſt indifférente au mouvement & au repos ; nous voyons ſans ceſſe une portion ſenſible de matière, un corps, paſſer de l'état du mouvement à celui du repos. Ce qui n'eſt pas eſſentiel aux parties ſenſibles de matière, ne ſçauroit l'être aux parties inſenſibles ; elles ſont toutes de la même nature. Le mouvement n'eſt donc pas eſſentiel aux atômes ni à la matière.

La matière n'a pas la puiſſance de ſe mouvoir. S'il n'y avoit qu'un ſeul corps dans le monde, dont les parties fuſſent dans un parfait repos les unes auprès des autres, ne demeureroit-il pas toujours dans cet état, toujours en repos & dans une entière inaction ? Peut-on concevoir qu'il pourroit ſe donner du mouvement à lui-même ? L'expérience ne prouve-t-elle pas qu'une portion de matière, un corps, ne ſe meut jamais ſans que quelque cauſe extérieure, un autre corps en mouvement, le heurte, le frape, le pouſſe ? Les atômes étant inviſibles, aucune

Une expérience ne peut prouver qu'ils ont la force de ſe mouvoir ; la raiſon démontre le contraire. Les atômes ſont des corpuſcules, de très-petites parties de matière dont les corps ſenſibles ſont compoſés ; ſi les atômes pouvoient ſe mouvoir, les corps ſenſibles qui en ſont compoſés, pourroient auſſi ſe donner du mouvement à eux-mêmes ; ce qui répugne à la raiſon & à l'expérience, qui prouvent également que la matière eſt aveugle, & paſſivement indifférente au repos & au mouvement. Si la matière avoit la puiſſance de ſe mouvoir, cette puiſſance lui ſeroit eſſentielle ou accidentelle ; il eſt abſurde de croire que cette puiſſance lui eſt eſſentielle. Ne peut-on pas concevoir clairement la matière ſans cette puiſſance, & même en niant qu'elle l'ait ? Conçoit-on que cette puiſſance eſt inſéparable de la ſubſtance étendue, ſolide & impénétrable, c'eſt-à-dire ; de la matière ? La puiſſance de ſe mouvoir ne lui eſt donc pas eſſentielle. Si elle lui eſt accidentelle, elle l'a donc reçue d'un autre ; quel autre Etre que Dieu a pu la lui donner ? C'eſt donc

Dieu qui produit le mouvement : de l'exiſtence du mouvement il s'enſuit donc manifeſtement que Dieu exiſte : *ce qu'il falloit démontrer.*

CINQUIE'ME PROPOSITION.

Il y a un Etre éternel, & cet Etre eſt ſouverainement parfait.

DE'MONSTRATION.

CHACUN connoît ſi certainement qu'il penſe, & que ce qui penſe dans lui exiſte, qu'il n'eſt pas poſſible de rendre cette vérité douteuſe par aucun raiſonnement, ni par aucune ſuppoſition, comme nous l'avons démontré dans l'*Ontologie*, en parlant du premier principe de toute certitude philoſophique. C'eſt auſſi une vérité inconteſtable, que *le pur Néant ne peut produire un Etre réel :* il eſt donc bien évidemment vrai que quelque choſe exiſte de toute éternité ; puiſque quelque choſe

exiſte actuellement, & que ce qui exiſte actuellement doit être éternel, ou avoir été produit par une cauſe réelle, préexiſtante à ſon effet; par conſéquent il eſt impoſſible que tout ait eu un commencement. Si généralement tout ce qui exiſte avoit commencé d'exiſter, il y auroit eu un temps où rien du tout n'auroit exiſté; pour lors tout ce qui exiſte actuellement auroit été impoſſible; le pur néant ne pouvant produire un Etre réel, il n'y auroit eu aucune cauſe capable de donner l'exiſtence à quelque choſe. Il implique contradiction que ce qui exiſte actuellement, ait jamais été impoſſible : donc il faut néceſſairement reconnoître l'exiſtence d'un Etre éternel. Il reſte à démontrer que cet Etre éternel eſt auſſi ſouverainement parfait.

L'Etre éternel eſt eſſentiellement un Etre intelligent qui penſe. Nous ſçavons très-certainement que nous avons du ſentiment, de la perception, & que nous ſommes des Etres *penſans*. Un Etre *non-penſant* ne ſçauroit produire un Etre *penſant*. Il eſt auſſi impoſſible qu'une choſe deſtituée d'intelligence & de connoiſſan-

ce produiſe un Etre intelligent qui penſe, qu'il eſt impoſſible que le néant produiſe un Etre réel. L'Etre *non-penſant* eſt à l'égard de l'Etre *penſant* comme le néant eſt à l'égard de quelque choſe. Il n'eſt donc pas moins évident que de toute éternité il y a un Etre *penſant*, qu'il eſt évident qu'il y a un Etre éternel.

L'Etre éternel *penſant*, eſt néceſſairement la ſource éternelle de tous les Etres intelligens qui ont un commencement, & le principe de toutes leurs puiſſances ou facultés; ils dépendent de ce premier Etre, & ne peuvent avoir de puiſſance & de connoiſſance qu'autant qu'il leur en accorde. S'il a créé les Etres intelligens, comme il eſt prouvé dans la démonſtration de la troiſiéme propoſition, il a produit les Etres moins parfaits & inanimés, dont le monde corporel eſt compoſé. Qui peut le plus peut le moins. Donner l'être à un eſprit, eſt un effet de la puiſſance éternelle plus difficile à comprendre que la création de la matière, qui eſt un Etre *non-penſant*, moins parfait que l'Etre *penſant*. La toute-puiſſance, la toute-ſcience, la providence

Infinie & les autres perfections divines de l'Etre éternel, d'inviſibles ſont devenues viſibles depuis la création du monde, par la connoiſſance que nous en donnent ſes créatures. Il eſt indubitable que l'Etre éternel *penſant* eſt infiniment parfait, ſi un chef-d'œuvre auſſi admirable que l'Univers eſt ſon ouvrage ; quoique les raiſons très-plauſibles, rapportées ci-deſſus, rendent déja cette vérité conſtante, néanmoins elle eſt d'une ſi grande importance qu'il faut la mettre dans un plus grand jour.

L'Etre éternel *penſant*, n'eſt pas matériel ; la matière ne ſçauroit penſer. Les Matérialiſtes avouent que chaque partie de matière ne penſe pas. Si chaque partie de matière penſoit, tous les corps, même les plus groſſiers, penſeroient ; ce qui eſt évidemment faux ; c'eſt donc un certain amas particulier de matière jointe enſemble, qui penſe. Conçoit-on qu'un Etre *penſant* ſoit compoſé de parties *non-penſantes* ? Il n'eſt pas moins abſurde de dire qu'un Etre *penſant* eſt compoſé de parties *non-penſantes*, que d'affirmer qu'un Etre étendu eſt compoſé de parties

non-étendues. L'ordre & l'arrangement des parties de matière jointes de telle manière qu'on voudra, ne peut leur donner qu'une nouvelle relation locale, d'où la penſée & la connoiſſance ne ſçauroient jamais réſulter. Attribuer toute la ſageſſe & la connoiſſance de l'Etre éternel *penſant* à la diſpoſition & à l'arrangement des parties qui le compoſent, c'eſt la choſe du monde la plus abſurde. Il ne ſeroit pas moins abſurde de dire qu'il y a une certaine quantité de particules de matière qui penſent. Ces atômes *penſans* ſeroient ſeuls éternels, ou non. S'ils étoient ſeuls éternels, ils auroient donc produit par leurs penſées & leurs volontés le reſte de la matière : il ſeroit donc faux que *rien ne ſe fait de rien* : il y auroit donc un certain nombre d'Etres éternels, finis, penſans, indépendans les uns des autres ; leurs penſées diſtinctes n'auroient jamais pu produire l'ordre & l'harmonie qui brillent dans l'Univers. Il ſeroit ridicule de dire que toute la matière eſt éternelle, quoiqu'il n'y ait qu'une certaine quantité de particules qui penſent. Chaque particule de matiè-

ſe eſt capable de recevoir toutes les mêmes figures, tous les mêmes mouvemens, toutes les mêmes modifications, que toute autre partie. Il répugne au bon ſens de donner à l'une quelque choſe de plus qu'à l'autre.

Enfin, la matière eſt diviſible, & ce qui penſe eſt indiviſible. La matière eſt étendue; tout ce qui eſt étendu a des extrémités & un milieu; les extrémités étant ſéparées par le milieu, ſont réellement diſtinguées: donc tout ce qui eſt matière eſt diviſible. Ce qui dans nous penſe, eſt néceſſairement indiviſible; s'il étoit compoſé de pluſieurs parties, la faculté de voir la lumière & les couleurs appartiendroit à l'une de ces parties, la faculté d'entendre les ſons appartiendroit à une autre partie; en un mot, les différentes facultés de l'ame ne réſideroient pas dans une même partie ſimple & indiviſible; car ſi cela étoit ainſi, ce qui penſe dans nous ſeroit indiviſible: or il eſt abſurde de dire que les diverſes facultés de l'ame humaine réſident dans des parties différentes. Quand nous avons pluſieurs ſenſations enſemble ou ſucceſſi-

vement, nous pouvons juger laquelle nous cauſe plus de douleur ou de plaiſir ; ce qui ſeroit impoſſible ſi les facultés diverſes réſidoient dans différentes parties. Deux hommes qui ſentent de la douleur ou du plaiſir, ne ſçauroient décider lequel des deux en ſent plus que l'autre, ou ſi la ſenſation de l'un eſt égale à la ſenſation de l'autre, parcequ'étant réellement diſtingués, l'un ne peut comparer ce qu'il ſent avec ce qui ſe paſſe dans l'ame de l'autre. Il en ſeroit de même, ſi les diverſes facultés de notre ame réſidoient dans différentes parties ; l'une ne pourroit pas comparer ſa ſenſation avec celle de l'autre, & juger laquelle de ces ſenſations ſeroit la plus vive : l'expérience prouve le contraire. Il eſt donc abſurde de dire que les diverſes facultés de ce qui penſe dans nous réſident dans différentes parties : donc le principe *penſant* eſt indiviſible : donc il n'eſt pas étendu : donc il n'eſt pas matériel : donc la matière ne peut penſer : donc l'Etre éternel *penſant* n'eſt pas de la matière. Nous avons démontré que cet Etre eſt créateur du principe

penſant qui eſt en nous, lequel eſt plus parfait que la matière qui ne peut penſer : il ne faut donc pas plus de pouvoir pour créer la matière que pour créer un eſprit : donc l'Etre créateur de ce qui penſe dans nous, eſt auſſi créateur de la matière. La preuve ſuivante met le comble à l'évidence de la vérité de cette dernière propoſition.

Si la matière n'eſt pas éternelle, l'Etre éternel penſant, créateur de ce qui penſe dans nous, eſt auſſi le créateur de la matière ; or la matière n'eſt pas éternelle. Si elle étoit éternelle, elle exiſteroit néceſſairement ; ce qui exiſte néceſſairement, exiſte eſſentiellement : l'exiſtence néceſſaire & actuelle eſt inſéparable de ce qui exiſte eſſentiellement. L'exiſtence néceſſaire & actuelle n'eſt point eſſentielle à l'Etre imparfait ; on peut en avoir une idée claire & diſtincte, en niant qu'il exiſte actuellement & néceſſairement. Nous ſentons que ce qui penſe dans nous n'exiſte pas néceſſairement. Perſonne n'eſt aſſez dépourvu de ſens pour ſoutenir que de toute éternité il eſt un Etre penſant : donc l'exiſtence né-

ceſſaire & actuelle n'eſt point eſſentielle à l'Etre imparfait : donc l'Etre imparfait n'exiſte pas néceſſairement : donc il ne peut être éternel. La matière eſt imparfaite ; la penſée qui eſt une perfection, lui manque, & la pluralité des parties réellement diſtinguées, inſéparable de la diviſibilité qui eſt une imperfection, lui eſt propre : donc la matière ne peut être éternelle : donc elle a eu un commencement : donc elle a été créée : donc l'Etre éternel, créateur de ce qui penſe dans nous, eſt auſſi le créateur de la matière ; donc l'Etre éternel eſt ſouverainement parfait : *ce qu'il falloit démontrer.*

Sixie'me Proposition.

Un Etre tout-puiſſant a créé le monde ; donc Dieu exiſte.

Démonstration.

Le monde eſt compoſé d'Etres *penſans* & d'Etres *non-penſans ;* il a été évidemment prouvé dans les deux démonſtrations précédentes que ces deux ſortes d'Etres ne peuvent exiſter que par voie de création, & que nul Etre imparfait ne peut être éternel : donc un Etre tout-puiſſant a créé le monde : donc Dieu exiſte.

Si le monde & les hommes exiſtoient de toute éternité, il y auroit eu un temps où il n'y auroit eu aucun homme de mort ; puiſque la vie précede néceſſairement la mort : mais en ſuppoſant l'éternité du monde & des hommes, il répugne que dans un certain temps il n'y ait eu aucun homme de mort. Ou la vie de ces hommes auroit été éternelle, ou elle

n'auroit pas été éternelle ; l'un & l'autre impliquent contradiction. Si la vie de ces hommes avoit été éternelle, ils exiſteroient encore ; puiſque l'éternité n'a point de fin : ſi leur vie n'avoit pas été éternelle, elle n'auroit précédé leur mort que de quelques années : ils n'auroient donc pas exiſté de toute éternité ; ils auroient donc été créés avec le monde par un Etre tout-puiſſant, qui eſt Dieu.

Si le monde étoit éternel, ou les œufs auroient exiſté avant les oiſeaux, ou les oiſeaux avant les œufs. Si les œufs avoient exiſté avant les oiſeaux, ou ils auroient exiſté avant, pendant une éternité, ou ſeulement pendant un temps déterminé ; s'ils n'avoient exiſté avant que pendant un temps déterminé, le monde & les œufs n'auroient pas exiſté de toute éternité : ſi les œufs avoient exiſté avant les oiſeaux pendant une éternité ; il n'y auroit jamais eu d'oiſeaux. On peut également prouver par le même raiſonnement, qu'il répugne que les oiſeaux aient exiſté avant les œufs. De l'éternité du monde il s'enſuit pluſieurs autres abſurdités : donc le monde n'eſt pas éter-

nel : donc un Etre tout-puiſſant l'a créé : donc Dieu exiſte : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il n'y a rien dans tout ce qui a été dit pour prouver l'exiſtence de Dieu, qui ne ſoit du reſſort de la raiſon, & qu'on ne puiſſe entendre par la ſeule lumière naturelle. Les démonſtrations qu'on vient de voir ſont ſi lumineuſes & ſi convaincantes, qu'il n'y a rien, après l'exiſtence de ce qui penſe dans nous, qu'on puiſſe connoître plus certainement que l'exiſtence de Dieu. Il eſt en notre pouvoir de connoître plus clairement qu'il y a un Dieu, que nous ne connoiſſons qu'il y a quelque choſe hors de nous. En faiſant un bon uſage de la raiſon qu'il nous a donnée pour connoître la vérité ; en réfléchiſſant bien ſur nous-mêmes ; en nous appliquant avec la même attention à le connoître qu'à faire d'autres découvertes, nous ne pouvons manquer de preuves manifeſtes de ſon exiſtence, qui eſt la baſe & le fondement de toute la Religion & de toute la Morale Chrétienne. On ne peut prouver primordialement par l'Ecriture Sainte que Dieu exiſte. On

deſtinée : l'économie admirable d'une infinité de plantes ſi diverſifiées, qui tirent de la terre un ſuc, un aliment qui reçoit des changemens ſi ſurprenans : les racines, le tronc & les autres parties des arbres le préparent ſi parfaitement, qu'il s'arrondit en boutons à l'extrémité des branches ; s'étend enſuite & ſe déploie en fleurs ſi ſubtiles dans leur tiſſure, ſi belles par leurs couleurs, ſi agréables par leur odeur ; & ſe transforme enfin dans des fruits délicieux, avec une écorce au dehors pour leur défenſe, avec un nombre déterminé de grains, dont chacun jetté en terre produit d'autres ſemblables plantes : la fécondité inépuiſable de la terre dans la formation des pierres précieuſes, des pierres communes, des métaux, des minéraux & d'une infinité d'autres corps ; toutes ces choſes ſont autant de merveilles qui nous manifeſtent de la manière la plus convaincante l'exiſtence de Dieu. Le monde viſible eſt donc pour tous les hommes un livre toujours ouvert, où ils peuvent lire ſans peine pendant la nuit auſſi-bien que pendant le jour, les caractères des divines

perfections

perfections de celui qui l'a produit, & qui préſide ſans ceſſe à ſa conſervation. Tout ce qui ſe préſente à nos yeux peut aiſément nous rappeller la puiſſance, la ſageſſe & la bonté de l'Etre ſuprême à qui nous ſommes redevables de tout ce que nous avons, & de ce que nous ſommes; & nous faire ſentir que nous devons lui en rendre hommage, & lui marquer notre reconnoiſſance & notre dépendance.

Je pourrois apporter beaucoup d'autres preuves de l'exiſtence de Dieu, qui quoique morales, ne laiſſeroient pas d'être convaincantes; mais je les abandonne, non ſeulement parceque n'étant que morales, elles ne doivent point trouver place dans un Traité purement métaphyſique, tel que celui-ci; mais encore parcequ'elles ſont miſes en œuvre, & dans le plus grand jour, par tous les auteurs anciens & modernes, qui ont entrepris de prouver l'exiſtence de l'Etre éternel, tout-puiſſant, créateur du Ciel & de la Terre. Cette vérité a été miſe dans une ſi grande évidence par les plumes les plus ſçavantes de l'antiquité & de ces der-

niers temps, qu'il n'eſt pas poſſible de rien ajouter à ce qui a été dit à la honte éternelle de l'Athéiſme. Plus on fait de découvertes, plus auſſi l'argument tiré de l'ordre admirable qui régne dans les ouvrages de Dieu, devient lumineux. Si Ciceron, dans un temps où la ſcience de l'Aſtronomie étoit ſi mince & ſi imparfaite, a trouvé dans l'arrangement & dans le mouvement des corps céleſtes des traces ſi éclatantes de ſageſſe & d'intelligence, qu'il n'a pas fait difficulté de dire dans ſon ſecond Livre de la Nature des Dieux, que quiconque nie qu'il y en ait, doit être dépourvu lui-même d'intelligence: que n'auroit-il pas dit, s'il eut eu connoiſſance des grandes découvertes faites par les Modernes dans l'Aſtronomie.

Pour achever de confondre les Athées, il nous reſte à réfuter les raiſons qui ſervent de fondement à leur incrédulité; mais avant de commencer cette réfutation, il faut obſerver que les difficultés que l'on propoſe contre l'exiſtence de Dieu, viennent principalement de ce que nous

ne le connoiſſons que très-imparfaitement. Il eſt de l'eſſence de notre eſprit qui eſt très-borné, de ne pas comprendre l'infini ; il n'y a rien dans Dieu qui ne ſoit infini, & infiniment au-deſſus de la foible portée des lumières de notre raiſon : par conſéquent il n'eſt pas poſſible de répondre à toutes les difficultés d'une manière qui ne laiſſe rien à deſirer. On ne doit pas nier ce qui eſt évident, parcequ'il s'enſuit quelque choſe d'obſcur ; c'eſt pourquoi les Mathématiciens mépriſent tout ce qu'on peut objecter contre les vérités qu'ils ont bien démontrées. L'exiſtence de Dieu étant fondée ſur les preuves les plus irréfragables & les plus victorieuſes, ſeroit une vérité très-conſtante, quand même on ne détruiroit pas entièrement les objections qui la combattent.

Premiere Objection.

Toutes les preuves de l'exiſtence de Dieu ſont fondées ſur l'exiſtence des *Etres contingens* qui n'exiſtent pas néceſſairement ; ces Etres ſont chiméri-

ques. La création, qui eſt la production d'une choſe qui n'avoit eu auparavant aucune exiſtence, eſt abſurde. Il eſt évident que *rien ne ſe fait de rien.* Toute ſubſtance eſt éternelle; elle eſt un *Etre par ſoi*, indépendant, qui ne tient point ſon exiſtence d'un autre.

RÉPONSE.

Il eſt vrai que toutes les preuves de l'exiſtence de Dieu ſont tirées de l'exiſtence des Etres créés & contingens. Dieu n'ayant point de cauſe, on ne peut prouver qu'il exiſte que par ſes effets, qui ſont les Etres contingens auſquels il a donné l'exiſtence. Il eſt faux que la création ſoit impoſſible; le contraire eſt bien évidemment prouvé dans la troiſiéme, cinquiéme & ſixiéme démonſtration. Si l'on ne s'en ſouvient pas, il faut les relire avec attention, & l'on verra clairement que les Etres contingens ne ſont pas des chimères. Tout ce que l'on peut oppoſer à ce que nous avons dit pour prouver la création, c'eſt qu'on ne la conçoit pas. Eſt-ce une raiſon ſuffiſante pour la

nier ? Devons-nous réduire toutes choſes aux bornes étroites de notre capacité ? Eſt-il raiſonnable de penſer que tout ce que nous ne pouvons comprendre, eſt impoſſible ? Borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons concevoir, c'eſt nous attribuer une ſcience infinie, ou reſtreindre la puiſſance de Dieu aux limites de notre eſprit borné & fini. Nier la puiſſance d'un Etre infiniment parfait, ſous prétexte qu'on ne ſçauroit comprendre ſes opérations, c'eſt le comble de l'extravagance ; ſur-tout quand l'exiſtence de cet Etre a été prouvée par des raiſons auſſi triomphantes que le ſont celles que nous avons miſes en œuvre pour confondre les incrédules. Concevons-nous comment notre ame meut notre corps à ſon gré, comment elle change la détermination des eſprits animaux ? Les philoſophes ont-ils jamais expliqué bien clairement la chute des corps, les mouvemens & la nature des aſtres ? Les Athées comprennent-ils bien tous les effets qu'ils reconnoiſſent ? Sçavent-ils bien comment ils ſont produits ? La génération des plantes, des animaux, n'eſt-elle

pas une énigme pour eux, ainſi que pour les plus habiles Philoſophes ? Conçoivent-ils qu'une infinité de jours, une infinité d'années, une infinité de ſiécles a précédé le moment préſent ? Ils ne ſçauroient en douter ; c'eſt une ſuite néceſſaire de l'exiſtence d'un Etre éternel qu'ils reconnoiſſent. Puiſqu'ils avouent l'exiſtence de tant de choſes, ſans entendre comment elles ſont produites ; peuvent-ils nier la création des Etres contingens, actuellement exiſtans, ſous prétexte qu'ils ne la conçoivent pas, ſans être en contradiction avec eux-mêmes ?

La ſubſtance n'eſt pas un *Etre par ſoi* eſſenciellement indépendant, mais ſeulement un Etre qui n'a pas beſoin d'un ſujet pour exiſter, ou qui n'exiſte pas dans un autre néceſſairement. Toute ſubſtance n'eſt pas indépendante ; l'indépendance n'appartient qu'à la ſubſtance infiniment parfaite. Il a été démontré que la ſubſtance imparfaite ne peut pas être éternelle, & qu'elle tient ſon exiſtence d'une cauſe réelle qui eſt néceſſairement diſtinguée de ſon effet, & qui n'a pu lui

donner l'exiſtence que par voie de création.

SECONDE OBJECTION.

On ne peut prouver l'exiſtence de Dieu que par les créatures, qui ſont des Etres contingens. Dieu eſt un Etre néceſſaire qui peut exiſter ſans aucun Etre contingent; il n'y a point de liaiſon eſſentielle entre l'Etre néceſſaire & l'Etre contingent: l'Etre contingent n'eſt donc pas un moyen qui puiſſe ſervir à prouver l'exiſtence de Dieu; il n'y en a cependant point d'autre: donc il n'y en a point du tout.

RÉPONSE.

Cette objection eſt un ſophiſme des plus miſérables. Il y a une liaiſon eſſentielle entre l'exiſtence de l'Etre contingent & celle de l'Etre néceſſaire; quoique l'Etre néceſſaire puiſſe exiſter ſans l'Etre contingent, l'Etre contingent ne ſçauroit exiſter ſans l'Etre néceſſaire de qui il tient ſon exiſtence, qui n'eſt pas

éternelle, qu'il n'a pu ſe donner, & qui ne peut être un effet du néant : tout Etre contingent, actuellement exiſtant, eſt donc un excellent moyen pour démontrer l'exiſtence de Dieu, créateur des Etres contingens.

Troisième Objection.

Lorſque de deux opinions contradictoires il faut en choiſir une, l'on doit toujours préférer celle où il y a moins de difficultés ; le ſentiment des Athées qui n'admettent qu'un Etre exiſtant de toute éternité, & qui nient l'exiſtence des Etres créés, renferme moins de difficultés que le ſentiment contraire, ſuivant lequel il y a un Etre néceſſaire, & des Etres qui ont commencé d'exiſter, qui ont été faits de rien, c'eſt-à-dire, créés : donc il faut préférer le ſentiment qui nie l'exiſtence de Dieu à celui qui l'admet.

Réponse.

Il eſt très-évident par tout ce que nous

avons dit pour prouver l'exiſtence de Dieu, que le ſentiment des Athées eſt plein de difficultés & d'abſurdités dont le nôtre eſt exempt. L'Etre éternel ſelon les Athées, c'eſt la matière qui produit elle-même ſon mouvement ; qui penſe, quoiqu'elle ſoit diviſible ; qui exiſte de toute éternité, quoiqu'elle ſoit imparfaite : au contraire, l'Etre éternel ſelon nous, eſt l'Etre infiniment parfait, qui par ſa volonté toute-puiſſante donne l'exiſtence à tous les autres Etres qui ont néceſſairement un commencement, parcequ'ils ſont imparfaits : donc le ſentiment des Athées eſt abſurde, & a beaucoup plus de difficultés que le nôtre, qui eſt d'ailleurs fondé ſur les raiſons les plus plauſibles, les plus lumineuſes & les plus convaincantes qu'il eſt inutile de répéter. La réfutation de tout ce que l'on peut dire de plus ſpécieux pour combattre une vérité bien ſolidement prouvée, ſe trouve dans la preuve, comme on le voit par les réponſes aux objections précédentes. La réfutation des autres objections contre l'exiſtence de Dieu, fera la partie la plus conſidérable du Chapitre

ſuivant, où nous croyons devoir la placer, parceque ces objections attaquent directement les principaux attributs divins que nous connoiſſons par les lumières de la raiſon.

CHAPITRE III.

Des principaux attributs de Dieu.

DIEU eſt un Etre infiniment parfait, ſelon les Athées eux-mêmes. Si on leur demande de quoi ils nient l'exiſtence en diſant qu'il n'y a point de Dieu, ils répondent qu'ils nient qu'un Etre très-parfait exiſte. Les attributs divins dont nous avons des idées, ſont infinis : nous ne pouvons donc les connoître que très-imparfaitement ; tout ce qui eſt infini ſurpaſſe infiniment la portée de notre eſprit très-borné, & très-imparfait. De ce que Dieu eſt infiniment parfait, il s'enſuit que toutes les perfections exemptes d'imperfections lui ſont auſſi eſſentielles que les trois angles ſont eſſentiels au

triangle. Après avoir démontré de la manière la plus ſolide & la plus irréfragable l'exiſtence de Dieu, il ſeroit inutile de nous arrêter à prouver l'exiſtence de ſes divins attributs, s'il n'étoit pas néceſſaire de diſſiper les ténébres que les Athées tâchent de répandre ſur cette vérité, par des objections contre les principaux attributs de Dieu. Ils prétendent que les perfections qu'on attribue à Dieu ſont incompatibles, contradictoires, abſurdes; d'où ils concluent que Dieu eſt un Etre chimérique qui ne peut exiſter. Tout ce que contient ce troiſiéme Chapitre peut être regardé comme la continuation du précédent. La ſolution des objections contre les principales perfections de Dieu, mettra le comble à l'évidence des démonſtrations de l'exiſtence de Dieu.

PREMIERE PROPOSITION.

Dieu eſt une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle.

DÉMONSTRATION.

NOus ne connoiſſons que deux ſubſtances, le corps & l'eſprit : Dieu eſt donc l'une ou l'autre. Il a été démontré que le corps ou la matière eſt diviſible, *non-penſante*, imparfaite ; & que Dieu eſt très-parfait. La penſée conſidérée en elle-même & ſans reſtriction n'eſt accompagnée d'aucune imperfection : la penſée très-parfaite eſt donc eſſentielle à Dieu : donc il eſt néceſſairement une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

On nous oppoſe ce que dit Spinoſa, qui prétend qu'il n'y a qu'une ſubſtance unique dans l'Univers ; pour mériter le nom de ſubſtance, ſelon cet auteur, il faut indépendamment de toutes cauſes

exiſter par ſoi-même éternellement, & néceſſairement. Il appelle Dieu cette ſubſtance unique qu'il admet. Tous les Etres particuliers, l'étendue corporelle, le ſoleil, les plantes, les hommes, leurs idées & toutes leurs penſées ne ſont que des modifications de la ſubſtance qui eſt Dieu. Spinoſa a donné dans tous les égaremens des défenſeurs du ſyſtême de l'ame du monde, que Virgile décrit dans pluſieurs endroits de ſes ouvrages; en renouvellant cette opinion abſurde, il a tâché de mettre dans un plus grand jour ce qu'avoient dit les anciens Philoſophes qui croyoient le Monde éternel, & qui nioient qu'un Etre intelligent & tout-puiſſant en réglât l'harmonie. L'Univers, ſelon eux, eſt un Tout, de la même manière qu'une plante, ou un animal; tous les corps du monde compoſent un Tout animé & vivifié de toute éternité par un certaine force répandue par-tout, comme les différentes parties d'un animal en font un par leur aſſemblage. Robert Flud, Anglois qui ſoutient l'opinion de l'ame du monde, a cru que cette ame étoit compoſée d'une matière très-

ſubtile & très-active ; ce Philoſophe a été bien réfuté par le fameux Gaſſendi.

Nous avons ſappé les fondemens du Syſtême de Spinoſa dans la cinquiéme démonſtration de l'exiſtence de Dieu, en prouvant que la matière ne ſçauroit penſer, qu'elle eſt diviſible, & que ce qui penſe eſt indiviſible ; d'où il réſulte évidemment que la matière eſt une ſubſtance entièrement différente de la ſubſtance penſante. Nous démontrerons la même vérité par pluſieurs autres raiſons, dans la troiſiéme Partie de la Métaphyſique, en prouvant que notre ame, ou ce qui penſe dans nous, eſt immatériel & ſpirituel.

Le ſyſtême de Spinoſa eſt rempli d'abſurdités. Les modes, qui ne ſont que des manières d'être de la ſubſtance, ne peuvent exiſter ſans la ſubſtance qu'ils modifient. Des modifications contradictoires & incompatibles ne peuvent exiſter enſemble dans une même ſubſtance. L'incompatibilité des modifications prouve donc évidemment la néceſſité de pluſieurs ſubſtances différentes. N'eſt-il pas auſſi

impoſſible qu'une même ſubſtance ſoit diviſible & indiviſible, qu'il eſt impoſſible qu'un cercle ſoit un triangle ? S'il n'y a qu'une ſeule ſubſtance dans l'Univers, les qualités les plus oppoſées ſe trouvent enſemble dans cette ſubſtance. Eſt-il rien de plus ridicule qu'une telle opinion ? Si les hommes étoient des modifications de la ſubſtance unique que Spinoſa appelle Dieu, il s'enſuivroit que Dieu eſt perpétuellement contraire à lui-même. Peut-on concevoir qu'une même ſubſtance veuille & ne veuille pas ; qu'elle aime & qu'elle haïſſe le même objet ; qu'elle ſoit vertueuſe & criminelle en même temps ? Les modes, ſelon Spinoſa, ne ſont rien, c'eſt la ſubſtance ſeule qui agit ; par conſéquent les hommes n'étant que des modes de la ſubſtance univerſelle du Monde entier, tous les crimes ſont l'ouvrage de Dieu ſeul ; tous les vices ſont le partage des attributs de la divinité. On peut par cet échantillon des conſéquences qui ſuivent de l'opinion de l'unité de ſubſtance dans l'Univers, juger de tout le ſyſtême de Spinoſa. N'eſt-il pas évident qu'il eſt le plus horrible,

le plus impie & le plus abſurde qu'on ait jamais imaginé ?

Seconde Proposition.

Il n'y a qu'un Dieu.

Démonstration.

S'Il y avoit deux ou pluſieurs Dieux, aucun ne le ſeroit. Dieu eſt un Etre tout-puiſſant, indépendant, & duquel tous les autres dépendent. S'il y en avoit pluſieurs, ou l'un dépendroit de l'autre, ou il n'en dépendroit pas ; s'il en dépendoit, il ne ſeroit pas indépendant, il ne ſeroit pas Dieu ; s'ils étoient indépendans l'un de l'autre, aucun ne ſeroit tout-puiſſant, tout ne dépendroit d'aucun d'eux, aucun ne ſeroit Dieu : donc il eſt impoſſible qu'il y ait deux ou pluſieurs Dieux : donc il n'y en a qu'un : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il ſuit de cette démonſtration, que la matière n'eſt pas coéternelle avec Dieu ;

ſi

ſi elle étoit éternelle, Dieu ne pourroit pas la détruire; ce qui eſt éternel ne ſçauroit avoir une fin : la matière ſeroit donc indépendante, ſi elle étoit éternelle; elle ſeroit auſſi infinie, parceque rien n'auroit pu la borner. Il y auroit deux Etres éternels, indépendans, infinis; l'un & l'autre ſeroient Dieu; ce qui eſt impoſſible.

Tout ce que l'on peut objecter de plus fort contre l'unité de Dieu, ſe réduit à ce que diſent les Manichéens pour prouver qu'il faut reconnoître deux principes éternels, indépendans, & ennemis l'un de l'autre; l'un *bon*, auteur de tout le bien, l'autre mauvais, auteur de tout le mal. Ils prétendent qu'il eſt évident que le bien & le mal ne ſçauroient procéder du même principe, & être les effets d'une même cauſe.

Il faut d'abord obſerver que tout ce que diſent les Manichéens, ne détruit aucune des raiſons convaincantes & victorieuſes ſur leſquelles l'exiſtence & l'unité de Dieu ſont fondées; tous leurs raiſonnemens laiſſent nos démonſtrations dans leur entier.

Il faut auſſi avouer que nos lumières ſont trop foibles pour nous mettre en état de concilier parfaitement le mal phyſique & moral avec la toute-puiſſance & la bonté infinie de Dieu ; mais quand nous concevons clairement deux choſes ſéparément, nous ne devons pas en nier une, ſous prétexte que nous ne ſçaurions la concilier avec l'autre. L'exiſtence d'un ſeul Dieu, & l'exiſtence du mal phyſique & moral ſont également connues ; l'une par la raiſon, l'autre par l'expérience. Il n'eſt donc pas plus raiſonnable de nier l'une que l'autre. Les Manichéens ſe ſont égarés en s'écartant de cette régle ; ſi les Philoſophes l'avoient toujours ſuivie, ils auroient évité bien des écueils dans leſquels ils ſont tombés.

Il eſt de l'eſſence de l'eſprit de l'homme de ne pas comprendre tous les rapports qu'il y a entre les vérités qu'il connoît. Abandonner une vérité bien démontrée, parcequ'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elle a avec une autre vérité parfaitement connue, c'eſt abandonner la ſaine raiſon.

La réponſe la plus ſatisfaiſante qu'on

puiſſe donner aux difficultés qu'on forme ſur l'origine du mal phyſique & du mal moral, & qui eſt conforme à ce que dit Saint Paul dans ſon Epître aux Romains, en parlant de cette queſtion, c'eſt celle-ci : Je connois auſſi clairement l'exiſtence d'un Dieu que ma propre exiſtence, que je ne puis tenir que de lui ſeul. Il eſt très-évident que Dieu ne peut pas être l'auteur du mal ; & que s'il le permet, il faut que cela ſoit néceſſaire, & ne ſoit pas contraire à ſa toute-puiſſance, ni à ſa bonté infinie ; quoique je ne le comprenne pas. Une choſe que je ne comprens pas, ne doit pas me faire rejetter une vérité que je connois évidemment ; la raiſon me le défend. Perſonne ne comprend comment une éternité a précédé le moment préſent ; néanmoins tout homme de bon ſens en convient ; les Manichéens eux-mêmes ne ſçauroient en diſconvenir : c'eſt une ſuite néceſſaire de l'exiſtence d'un Etre éternel, qu'il eſt ridicule de ne pas reconnoître.

TROISIÉME PROPOSITION.

Dieu eſt un Etre ſimple.

DÉMONSTRATION.

DIEU eſt exempt de toute ſorte de compoſition. Il n'eſt pas compoſé de pluſieurs parties, comme les corps; il eſt immatériel. Il n'eſt pas compoſé de genre & de différence : le mot de genre ſignifie une choſe indéterminée; & toute indétermination eſt un défaut qui répugne à la nature d'un Etre infiniment parfait : il eſt le plus déterminé & le plus ſingulier de tous les Etres, puiſqu'il eſt impoſſible qu'il y en ait deux ou pluſieurs. Il n'eſt pas compoſé d'eſſence & d'exiſtence comme les Etres imparfaits, dans qui ces deux attributs ſont réellement diſtingués; dans Dieu ils ſont une même choſe, l'exiſtence actuelle lui étant auſſi eſſentielle que la rondeur l'eſt au cercle. Enfin il n'eſt pas compoſé de ſubſtance & de mode, ou de ſujet &

d'accident ; la ſubſtance & le ſujet marquent la puiſſance de recevoir quelque mode ou quelque accident, & le mode & l'accident dénotent la puiſſance d'être reçus dans quelque ſujet ou dans quelque ſubſtance ; ce qui répugne à l'Etre très-parfait, qui eſt néceſſairement immuable, comme on le verra dans la démonſtration de la propoſition ſuivante. Donc Dieu eſt un Etre ſimple : *ce qu'il falloit démontrer.*

De ce qui vient d'être démontré, il ſuit que nous ne pouvons attribuer à Dieu les perfections des créatures que dans un ſens très-équivoque. Toute perfection dans Dieu eſt *ſimple* ou *abſolue*, parcequ'elle exclut toute ſorte de défaut ; au contraire toute perfection dans les créatures n'eſt perfection qu'*à certain égard*, parcequ'elle ſouffre quelque mélange d'imperfection. Quand on dit, par exemple, que Dieu penſe, l'on doit entendre qu'il penſe parfaitement ; au lieu que tout Etre *penſant* ne penſe qu'imparfaitement. Quand on dit que Dieu eſt une ſubſtance, l'on doit enten-

dre qu'il ſubſiſte par lui-même, indépendamment de toute cauſe ; au lieu que toutes les autres ſubſtances ne ſubſiſtent que par une autre ſubſtance qui leur a donné l'exiſtence. Quand on dit que Dieu eſt un Etre, l'on doit entendre qu'il eſt un Etre indépendant : au lieu que tout autre Etre eſt dépendant. Pour parler avec exactitude de Dieu, il faut bien déterminer le ſens des expreſſions, ſur-tout quand elles ſont les mêmes que celles qu'on emploie en parlant des créatures ; cette précaution eſt néceſſaire pour prévenir l'erreur qui naît ſouvent de l'équivoque.

On peut objecter que Dieu n'eſt pas exempt de toute ſorte de compoſition ; tous les Théologiens & tous les Philoſophes conviennent qu'il eſt compoſé de pluſieurs perfections, & ils reconnoiſſent dans lui pluſieurs attributs.

Toutes les perfections que nous attribuons à Dieu, ne ſont réellement que la ſouveraine perfection, que nous concevons différemment en vertu des différentes manières dont nous la conſidérons ; elle eſt appellée *juſtice*, quand on la con-

ſidère par rapport à la vertu qu'elle récompenſe, & au vice qu'elle punit; on la nomme *ſcience*, quand on la regarde du côté des choſes qui peuvent être connues; on lui donne le nom de *toute-puiſſance*, à l'égard des créatures qu'elle produit, & de tout ce qui ne répugne point qu'elle peut faire. Il n'y a donc pas dans Dieu réellement pluſieurs perfections, mais une ſeule, à laquelle nous donnons différens noms, qui expriment les diverſes manières dont nous ſommes obligés de la conſidérer. Les bornes étroites de notre eſprit ne nous permettent pas de voir enſemble les divers rapports qu'elle a avec des choſes diverſes; c'eſt pourquoi nous les conſidérons ſéparément, & nous la concevons diverſement: toute la diverſité tombe ſur les effets qu'elle produit, & ſur les choſes par rapport auſquelles on la conſidère. Dans les créatures les perfections ſont réellement diſtinguées; elles peuvent exiſter ſéparément: dans Dieu elles ſont inſéparables; elles ſont eſſentiellement liées; elles ſont une ſeule & même choſe, qui eſt la ſouveraine perfection.

QUATRIE'ME PROPOSITION.

Dieu eſt immuable.

DÉMONSTRATION.

IL n'y a rien dans Dieu, ni hors de Dieu, qui puiſſe le faire changer. 1°. Rien de tout ce qui eſt hors de lui ne peut le faire changer. Il eſt ſouverainement parfait, par conſéquent indépendant; & ſi quelque choſe hors de lui pouvoit le faire changer, il dépendroit de ce qui auroit cette puiſſance: ce qui répugne à la nature d'un Etre indépendant. 2°. Il n'y a rien en lui qui puiſſe le faire changer. Il ſçait tout, & il peut tout ce qu'il veut, étant ſouverainement parfait; il ne peut donc rien arriver qui ſoit capable de le faire changer: il eſt donc immuable; *ce qu'il falloit démontrer.*

La principale objection contre l'immutabilité, eſt fondée ſur la prétendue

incompatibilité de cette perfection avec la liberté. Si Dieu eſt immuable, diſent les Athées, il n'eſt pas libre; & s'il eſt libre, il ne ſçauroit être immuable. S'il a créé le monde, & s'il le conſerve, c'eſt librement; il ne ſçauroit l'avoir créé librement, & le conſerver librement, ſans avoir pu ne pas le créer, & ſans pouvoir actuellement ne pas le conſerver: l'acte par lequel il l'a créé, a donc pu n'être pas en lui, & celui par lequel il le conſerve, peut être anéanti. Il eſt donc ſujet au changement s'il eſt libre, & il n'eſt pas Dieu s'il n'eſt pas libre; parceque la liberté eſt une perfection eſſentielle à l'Etre infiniment parfait.

De ce que Dieu eſt un Etre infiniment parfait, il s'enſuit ſi évidemment qu'il eſt immuable & libre, que l'on ne ſçauroit nier l'une ou l'autre de ces deux perfections, ſans s'écarter de la premiére régle de toute vérité du reſſort de la raiſon, qui eſt l'évidence. Il eſt ridicule d'exiger que l'homme concilie tous les attributs & toutes les perfections de Dieu; il ne les connoît que très-imparfaitement, parcequ'il eſt de ſon eſſence

de ne pas comprendre l'infini. Il a aſſez de lumière pour concevoir clairement que Dieu eſt un Etre infiniment parfait, & que toute perfection qui ne ſouffre aucun mélange d'imperfection, ne lui eſt pas moins eſſentielle que la rondeur l'eſt au cercle; mais il n'en a pas aſſez pour voir parfaitement la liaiſon & tous les rapports qu'il y a entre les perfections divines.

On ne doit pas conclure que Dieu eſt ſujet au changement, de ce qu'il a pu ne pas créer le monde, & qu'il peut actuellement ne pas le conſerver; la puiſſance qu'il a de ne pas faire ce qu'il a réſolu, ne peut jamais être réduite à l'acte, parceque ſes décrets ſont irrévocables. Quoique la puiſſance que Dieu a de ne pas faire ce qu'il a réſolu de faire, ne puiſſe pas être réduite à l'acte & avoir ſon effet, elle eſt néanmoins une vraie & parfaite puiſſance; parceque ſon eſſence ne conſiſte pas à pouvoir être réduite à l'acte dans toute ſorte d'hypothèſe. La puiſſance que j'ai, par exemple, de ne pas écrire ceci dans le temps

que je l'écris, eſt une vraie puiſſance; elle ne peut cependant pas être réduite à l'acte dans cette hypothèſe. Si elle pouvoit être réduite à l'acte, on pourroit le ſuppoſer, & en le ſuppoſant, je n'écrirois pas ce que j'écris; parceque la puiſſance que j'ai de ne pas l'écrire, ſeroit réduite à l'acte : mais il a déja été ſuppoſé que je l'écrivois; par conſéquent j'écrirois & n'écrirois pas en même temps, ſi la puiſſance de ne pas écrire avoit ſon effet dans le temps que j'écris. Il eſt donc impoſſible que la puiſſance que j'ai de ne pas écrire ſoit réduite à l'acte dans le temps que j'écris; elle eſt néanmoins une vraie puiſſance : il n'eſt donc pas eſſentiel à une vraie puiſſance de pouvoir être réduite à l'acte dans toute ſorte d'hypothèſe.

On ne peut pas faire en même temps deux hypothèſes contradictoires : on ne peut donc pas ſuppoſer que la puiſſance que Dieu a de ne pas vouloir ce qu'il a voulu librement de toute éternité, ſoit réduite à l'acte : on ne peut donc pas ſuppoſer qu'elle ait jamais ſon effet : on ne

doit donc pas conclure que Dieu eſt ſujet au changement, de ce qu'il a pu ne pas créer le monde, & de ce qu'il peut actuellement ne pas le conſerver.

La liberté de Dieu eſt parfaite, elle ne ſouffre aucun mélange d'imperfection; elle bannit l'inconſtance; l'immutabilité lui eſt eſſentielle, elle la perfectionne bien loin de la détruire. Le mot de *liberté* eſt très-équivoque quand on l'attribue à Dieu & aux créatures. L'immutabilité caractériſe la liberté divine, & la mutabilité, la liberté humaine. La liberté de Dieu conſiſte dans la propriété que Dieu a d'agir au dehors ſans contrainte, & avec une indifférence telle, qu'il ne peut être déterminé à agir par aucune cauſe extérieure, quoiqu'il ſoit très-déterminé à agir par lui-même & par ſa propre nature. La liberté de l'homme ſuppoſe une indifférence intérieure, qui dépend de ſes idées, & ſes idées dépendent des objets; au contraire la liberté de Dieu ſuppoſe une indifférence purement extérieure; & il n'y a rien hors de lui qui puiſſe déterminer ſa volonté à agir. Dieu eſt déterminé par lui-même

& par ſa propre nature, parcequ'il eſt indépendant; il n'y a point dans lui, comme dans l'homme, d'indétermination, parcequ'elle ſuppoſe de la dépendance, qui répugne à la ſouveraine perfection.

On voit clairement par ce qui vient d'être dit, que la liberté de l'homme eſt bien différente de la liberté de Dieu à laquelle l'immutabilité eſt eſſentielle. La manière neuve & lumineuſe dont nous concilions l'immutabilité avec la liberté, n'eſt pas ſujette à la difficulté qui naît de la réponſe fondée ſur la diſtinction du *ſens compoſé* & du *ſens diviſé* des Scholaſtiques. *Un homme qui pleure, peut rire;* cela eſt vrai, diſent-ils, dans un ſens diviſé, mais non pas dans un ſens compoſé; c'eſt-à-dire, qu'il peut rire quand il ne pleure pas, mais qu'il ne peut pas rire quand il pleure. Cette réponſe paroît dire que l'on n'a pas la puiſſance de ne point faire ce que l'on fait, & qu'en le faiſant on le fait néceſſairement & ſans liberté. L'acte eſt à la vérité contraire au *non-acte;* mais il n'eſt pas contraire à la puiſſance de

ne pas agir, qui eſt eſſentielle à la liberté. Avant l'action libre, on a la puiſſance de ne pas agir; cette puiſſance n'eſt pas détruite par l'action; elle reſte dans ſon entier, quoique pour lors elle ne puiſſe pas avoir ſon effet: d'où il réſulte évidemment qu'il répugne qu'une vraie puiſſance puiſſe toujours être réduite à l'acte.

CINQUIE'ME PROPOSITION.

La ſcience de Dieu eſt infinie.

DE'MONSTRATION.

DIEU connoît le paſſé, le préſent, l'avenir & tout ce qui eſt poſſible; s'il ignoroit quelque choſe, ſa ſcience ne ſeroit pas parfaite; ce qui répugne à la nature d'un Etre infiniment parfait, dont toutes les perfections ſont néceſſairement infinies: donc la ſcience de Dieu eſt infinie: *ce qu'il falloit démontrer.*

On objecte contre la ſcience de Dieu, qu'elle détruit la liberté de l'homme, qui conſiſte dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Il eſt impoſſible que ce que Dieu a prévu, n'arrive pas néceſſairement, parcequ'il ne ſçauroit ſe tromper; il répugne que ſa ſcience puiſſe être fauſſe, & elle pourroit l'être, ſi ce qu'il a prévu n'arrivoit pas néceſſairement, & pouvoit ne pas arriver comme il l'a prévu. Si ce qu'il a prévu n'arrivoit pas, ſa ſcience ſeroit fauſſe : donc elle pourroit être fauſſe, ſi ce qu'il a prévu pouvoit ne pas arriver. On peut ſuppoſer ce qui eſt poſſible; par conſéquent, s'il eſt poſſible que ce que Dieu a prévu n'arrive pas, on peut le ſuppoſer; & en faiſant cette ſuppoſition, ſa ſcience ſeroit fauſſe. Il eſt donc évident que Dieu pourroit ſe tromper, ſi ce qu'il a prévu n'arrivoit pas néceſſairement : il faut donc reconnoître que l'homme n'eſt pas libre, ſi Dieu a connu de toute éternité l'avenir; ou avouer que Dieu ne connoît pas ce que les hommes doivent faire librement. L'exiſtence de la liberté de l'homme eſt bien évidemment prouvée par le

ſentiment intérieur : nous ſentons parfaitement que nos actions ſont ſouvent faites avec une pleine liberté, & que nous pouvons faire ou ne pas faire bien des choſes. Dieu ne connoît donc pas de toute éternité ce que les hommes font librement : il y a donc de l'ignorance dans Dieu ; il ne connoît pas tout : ſa ſcience n'eſt donc pas infinie : il n'eſt donc pas un Etre infiniment parfait, diſent les Athées : l'exiſtence de l'Etre qu'on appelle *Dieu*, eſt donc une chimère.

Lorſque deux vérités ſont bien clairement démontrées, nous ne devons jamais en nier une, parceque nous ne pouvons pas comprendre les rapports qu'elle a avec l'autre. Nous ſommes certains de notre liberté par l'expérience, & par le ſentiment intérieur : nous ſçavons auſſi que Dieu connoît tout ; c'eſt une conſéquence très-évidente de l'exiſtence de ſa ſouveraine perfection, qui a été démontrée par les raiſons les plus convaincantes & les plus lumineuſes : pour obéir à la ſaine raiſon, il faut donc reconnoître la liberté de l'homme & la *toute-ſcience* de

de Dieu, malgré l'incompatibilité apparente qu'il y a entre ces deux vérités. Cette régle eſt ſi certaine qu'on ne ſçauroit s'en écarter ſans s'égarer; mais l'obligation de la ſuivre eſt bien plus évidemment indiſpenſable, quand il s'agit de l'infini & de l'infiniment parfait, auquel notre eſprit ne peut jamais atteindre que très-imparfaitement.

On peut concilier la préſcience de Dieu avec la liberté de l'homme, de la même manière que nous avons concilié la liberté de Dieu avec ſon immutabilité. Tout ce que Dieu a prévu, n'arrive pas néceſſairement, parceque Dieu prévoit l'avenir tel qu'il eſt. Parmi les choſes futures il y en a de libres, comme ſont les actions de l'homme, que Dieu prévoit devoir être faites librement: elles arrivent infailliblement comme Dieu les a prévues, mais elles n'arrivent pas néceſſairement: elles peuvent abſolument ne pas arriver. La puiſſance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a prévu qu'il feroit, ne peut à la vérité être réduite à l'acte, ſuppoſé qu'il l'ait pré-

vu, parcequ'il ne ſçauroit ſe tromper: néanmoins cette puiſſance a tout ce qui eſt eſſentiel à une vraie & parfaite puiſſance; la ſcience de Dieu ne lui ôte rien de ce qui lui appartient en qualité de puiſſance. De ce que la puiſſance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a connu de toute éternité qu'il feroit, ne peut pas être réduite à l'acte, il s'enſuit bien que la ſcience de Dieu eſt infaillible; mais l'on n'en peut pas conclure que l'homme le fait néceſſairement: cette puiſſance eſt en tout ſemblable à celle qu'il conſerve de ne pas agir quand il agit. N'eſt-il pas évident que ſon action ne détruit pas la puiſſance qu'il avoit de ne pas agir, & qu'elle n'eſt point contraire à cette puiſſance eſſentielle à la liberté, qui reſte dans ſon entier lorſqu'il agit? Cependant cette puiſſance ne peut pas pour lors être réduite à l'acte, parcequ'il ne peut agir en même temps & ne pas agir. L'homme agit donc librement en faiſant ce que Dieu a prévu qu'il feroit; quoique la puiſſance qu'il a de ne pas le faire ne puiſſe pas être réduite à l'acte.

La ſcience de Dieu lui repréſente les choſes comme elles ſont ; elle les lui rend toutes également préſentes : elle peut être regardée comme un miroir qui ne change rien dans les objets qu'il repréſente. De ce que l'homme peut ne pas faire ce que Dieu a prévu qu'il feroit librement, il ne s'enſuit pas qu'on puiſſe ſuppoſer qu'il ne le fera pas ; on ne peut point faire en même temps deux ſuppoſitions contradictoires. La préſcience que Dieu a d'une choſe, ſuppoſe que cette choſe arrivera ; on ne peut donc pas ſuppoſer qu'elle n'arrivera pas quand Dieu l'a prévue, ni ſuppoſer que la puiſſance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a prévu, ſoit réduite à l'acte après la préviſion infaillible de Dieu.

Il y a une autre difficulté à réſoudre touchant la préſcience des actions de l'homme ; cette difficulté conſiſte en ce que, ſi Dieu a prévu de toute éternité les actions des hommes, il eſt inutile que la juſtice humaine propoſe des récompenſes pour les gens de bien, & des punitions pour les méchans ; parcequ'il n'eſt pas en leur pouvoir de faire autre

choſe que ce que Dieu a prévu de toute éternité qu'ils feroient, ſa préſcience & ſa providence étant infaillibles.

Les punitions & les récompenſes ſont compriſes dans la préſcience & dans la providence de Dieu, dont l'infaillibilité n'empêche pas qu'elles ne ſoient des cauſes qui déterminent le libre-arbitre à bien agir dans les rencontres particulières. Les loix ont très-ſagement ordonné, par exemple, qu'on fît mourir publiquement ceux qui commettent de grands crimes; parceque l'idée de cette mort infâme ſe préſentant enſuite à l'eſprit de ceux qui ont vu ces ſpectacles, détourne leur volonté des mauvaiſes actions que les paſſions leur euſſent pu faire commettre. Les récompenſes, les louanges, les préceptes & les exemples ſont auſſi très-utiles pour porter les hommes à la pratique de la vertu. Quoique la préſcience & la providence ſoient infaillibles, les conſeils, les exhortations, le blâme, les punitions, & les récompenſes ne laiſſent pas d'être très-ſalutaires, & très-propres à porter les hommes à remplir leur devoir.

Les faux raiſonnemens & les ſophiſmes que l'on fait ſur la préſcience & la providence, viennent, pour l'ordinaire, de ce qu'on ne conſidère pas le rapport que la cauſe première a avec les cauſes ſecondes, qui ſont ſouvent en très-grand nombre, & tellement diſpoſées que les effets ne dépendent de la première que par la ſeconde, ni de la ſeconde que par la troiſiéme, & ainſi de ſuite juſqu'à la dernière. La préſcience & la providence n'ont rien d'oppoſé au mérite ni au démérite des hommes, ni rien de contraire à leur liberté : elles comprennent l'ordre & la ſuite des cauſes ſecondes, qui exécutent dans le temps ce que Dieu a prévu & réſolu de toute éternité. Un laboureur, par exemple, ſe tromperoit beaucoup en diſant : Il eſt inutile que je laboure la terre : ſi Dieu a prévu & réſolu que je ferai une bonne récolte, je la ferai infailliblement ; & s'il a prévu & réſolu le contraire, je ne la ferai pas. N'eſt-il pas certain que le laboureur ne peut faire une bonne récolte ſans cultiver la terre ? S'il ne la cultive pas, il ne peut imputer à la préſcience de Dieu le dé-

faut de récolte, il ne doit l'attribuer qu'au manque de culture. Si Dieu a prévu & réſolu que le laboureur fera une bonne récolte, il a auſſi prévu & réſolu qu'il la fera en cultivant la terre.

Sixiéme Proposition.

L'immenſité de Dieu n'eſt point une immenſité d'étendue.

Démonstration.

Dieu n'eſt point étendu ; il eſt un Etre intelligent, immatériel, qui penſe. Un Etre *penſant* n'a point de parties ; il eſt néceſſairement indiviſible. Tout Etre étendu a des parties, eſt diviſible : la preuve de ces deux vérités ſe trouve dans la quatriéme démonſtration de l'exiſtence de Dieu. Il eſt évident qu'une même choſe ne peut être diviſible & indiviſible ; cela implique contradiction : il eſt donc abſolument impoſſible qu'un Etre *penſant*, ſoit étendu,

& que l'immenſité de Dieu ſoit une immenſité d'étendue.

L'étendue & la penſée ne peuvent en aucune façon convenir au même ſujet ; elles ne peuvent être deux attributs eſſentiels, ni deux modes, ni un attribut & un mode d'une même ſubſtance.

1°. Elles ne peuvent être deux attributs eſſentiels de la même ſubſtance ; car l'un ſeroit premier & l'autre ſecond, ou l'un & l'autre ne ſeroient que ſeconds attributs. Tout ſecond attribut découle néceſſairement du premier ; or la penſée ne découle point néceſſairement de l'étendue, ni l'étendue de la penſée ; il eſt abſurde de dire que l'une des deux eſt une ſuite néceſſaire de l'autre : donc l'étendue & la penſée ne ſçauroient être deux attributs eſſentiels, l'un premier & l'autre ſecond, de la même ſubſtance. Elles ne peuvent pas non plus être deux attributs ſeconds ; parcequ'elles n'en ſuppoſent aucun d'où elles découlent néceſſairement : tous ceux que l'on conçoit ſont l'étendue & la penſée, ou des ſuites de l'une ou de l'autre : elles ne ſont

donc pas deux attributs ſeconds de la même ſubſtance : elles ne ſont donc point deux attributs eſſentiels d'une même choſe. Tous les attributs eſſentiels d'une choſe ſont inſéparables ; il n'y en a aucun qui puiſſe exiſter ſans tous les autres : par conſéquent tout ce qui eſt étendu, penſeroit, ſi l'étendue & la penſée étoient des attributs eſſentiels de la même ſubſtance ; & la penſée ſeroit eſſentielle au corps, qui eſt néceſſairement étendu. Dire que tout corps penſe, c'eſt le comble de l'extravagance : il eſt donc évident que la penſée & l'étendue ne ſont point deux attributs eſſentiels de la même ſubſtance.

2°. La penſée & l'étendue ne peuvent être deux modes du même ſujet. Tous les modes d'un ſujet ſuppoſent néceſſairement l'attribut qui eſt l'eſſence de ce ſujet, & qui le rend ſuſceptible des modes qu'il peut avoir ; mais l'étendue & la penſée bien loin de ſuppoſer quelqu'autre attribut, elles ſont les principes de tous ceux dont nous avons une idée ; nous n'en concevons aucun qui ne ſoit fondé ſur l'étendue ou ſur la pen-

ſée : elles ne peuvent donc point être deux modes du même ſujet.

3°. Enfin, l'étendue & la penſée ne peuvent convenir à une même choſe, comme un attribut eſſentiel & un mode. Tout mode ſuppoſe l'attribut qui conſtitue l'eſſence de ſon ſujet, comme on l'a déja prouvé ; or la penſée & l'étendue ne ſuppoſent aucun attribut commun, & la penſée ne ſuppoſe point l'étendue, ni l'étendue, la penſée ; le ſujet de l'une eſt diviſible, & le ſujet de l'autre eſt indiviſible : donc l'étendue & la penſée ne peuvent convenir à une même choſe comme un attribut & un mode : donc l'étendue & la penſée ne peuvent en aucune façon convenir au même ſujet : donc un Etre *penſant* ne ſçauroit être étendu : Dieu qui eſt un Etre penſant n'eſt donc point étendu : donc ſon immenſité n'eſt point une immenſité d'étendue ; *ce qu'il falloit démontrer.*

L'immenſité de Dieu eſt incompatible avec l'exiſtence de Dieu en tout lieu. Dieu ne peut être que là où eſt toute ſon eſſence ; l'étendue de chaque lieu

étant limitée, l'immenſité d'étendue qui lui eſt eſſentielle, ne ſçauroit s'y trouver : donc Dieu n'eſt pas par-tout, ſi ſon immenſité eſt une immenſité d'étendue.

Il eſt impoſſible de réfuter parfaitement toutes les raiſons des Spinoſiſtes, des autres Athées, & des Matérialiſtes, ſans démontrer que l'étendue & la penſée ne peuvent être dans un même ſujet, ni appartenir à la même ſubſtance ; tout autre moyen eſt inſuffiſant pour les forcer dans leurs derniers retranchémens.

Tous les Philoſophes Païens ont cru que de rien il ne ſe fait rien ; ceux mêmes qui ont penſé que le monde avoit eu un commencement, ont été perſuadés que la matière dont il avoit été formé, étoit éternelle & avoit toujours exiſté. C'eſt cette matière qu'Ovide appelle le *cahos*, & Epicure les *atômes*. Les Péripatéticiens, les Epicuriens, les Stoïciens ont nié la création de la matière ; ils s'accordoient ſur ce point ; ils ont tous ſoutenu que Dieu étoit matériel ; ils n'ont diſputé entre eux que du temps

où l'ordre que nous voyons dans l'Univers avoit commencé. Les uns ont enſeigné que cet arrangement étoit l'effet d'une première cauſe intelligente, coéternelle avec la matière. Les autres ont prétendu que le concours fortuit des atômes avoit produit la diſpoſition que nous admirons aujourd'hui. Ariſtote a affirmé conſtamment l'éternité du monde tel que nous le voyons ; il ſe moquoit de ceux qui croyoient le contraire. Parmi ceux qui ont penſé comme lui, il y en a eu qui ont dit que les corps dont le monde eſt compoſé, faiſoient un tout animé par une force répandue dans la matière, & qui en vivifioit les parties. Ce ſyſtême a eu de célébres partiſans chez les Romains ; il a été renouvellé par Spinoſa, qui n'admet qu'une ſubſtance, dont l'étendue & la penſée ſont des modifications.

Platon eſt le ſeul des anciens Philoſophes qui ait connu que Dieu n'étoit pas matériel. Ciceron examinant leurs opinions ſur la divinité, regarde celle de Platon comme inintelligible, malgré

la grande eſtime qu'il avoit pour ce Philoſophe inſtruit par Socrate. Les belles choſes que Platon a dites ſur la nature divine ſont mêlées d'abſurdités ; il prétend que le monde a été créé par des Dieux inférieurs au Dieu ſouverain.

Le ſentiment de ceux qui admettent une étendue néceſſaire, éternelle, infinie, compatible avec la penſée, eſt plus commun que jamais ; il a pris une nouvelle faveur depuis le régne du *Neutonianiſme*. Ce qu'il y a de fâcheux, c'eſt que les Spinoſiſtes, les autres Athées & les Matérialiſtes profitent de cette opinion philoſophique pour accréditer leurs ſyſtêmes impies. Je ſçais que les Philoſophes Chrétiens qui ſoutiennent l'opinion dont il s'agit, ſont bien éloignés de vouloir fournir des armes aux Incrédules ; je ſçais qu'ils ont de l'horreur pour les conſéquences que les Athées en tirent : mais n'eſt-il point à craindre qu'ils n'énervent contre leur intention, les preuves les plus fortes & les plus convaincantes de l'exiſtence de Dieu, en admettant une telle étendue ?

Pour prouver l'exiſtence d'une étendue néceſſairement éternelle, l'on ſuppoſe un triangle exiſtant ſans aucune autre étendue créée : les défenſeurs de cette étendue diſent qu'on conçoit néceſſairement une étendue au-delà de ce triangle, qui ne peut être une étendue bornée, ſans être privé d'une étendue ultérieure. L'étendue qu'on conçoit néceſſairement au-delà du triangle, eſt une étendue éternelle & néceſſaire ; car ſi elle pouvoit ne pas exiſter, on ne la concevroit pas néceſſairement. L'exiſtence de cette même étendue eſt encore prouvée par la néceſſité de reconnoître une étendue qui ne peut être anéantie. Si Dieu anéantiſſoit tout ce qu'il y a dans une ſalle, en conſervant les murs & les planchers dans la ſituation où ils étoient, il eſt évident qu'ils ſeroient diſtans les uns des autres ; il y auroit donc entre eux un eſpace ou une étendue réelle & poſitive, qui ne peut être anéantie : il y a donc une étendue néceſſairement exiſtante & éternelle, puiſqu'on en conçoit néceſſairement une qui ne peut être anéantie.

Cette étendue eſt auſſi néceſſairement immenſe & infinie. L'étendue du monde ne peut être bornée ſans qu'il y ait une étendue ultérieure. Si le monde n'avoit point de bornes, il faudroit néceſſairement reconnoître une étendue préexiſtante dans laquelle Dieu l'auroit mis en le créant, & qui ſubſiſteroit ſi Dieu anéantiſſoit tout ce qu'il a créé : l'étendue néceſſaire eſt donc néceſſairement immenſe & infinie.

Cette même étendue eſt immobile ; elle eſt le lieu dans lequel les corps exiſtent, qui eſt néceſſairement immobile. On peut ſuppoſer que tous les mobiles ſoient en mouvement ; pour lors le lieu ne ſeroit pas mu avec eux, parceque s'il étoit participant de leur mouvement, les mobiles ne changeroient pas de place : ce qui eſt contradictoire avec la ſuppoſition qu'on vient de faire. L'étendue néceſſairement exiſtante eſt donc immobile. De ce qu'elle eſt immobile il s'enſuit évidemment qu'elle eſt indiviſible ; la diviſion ſuppoſe néceſſairement le mouvement, & la diviſibilité eſt inſéparable de la mobilité.

Enfin l'étendue éternelle eſt pénétrable ; ſi elle étoit impénétrable, Dieu n'auroit point pu créer le monde ; parceque l'étendue de la matière n'auroit pu pénétrer celle du lieu où elle eſt, & où Dieu l'a miſe en la créant. Voilà toutes les plus fortes raiſons des plus zélés défenſeurs de l'exiſtence de l'étendue néceſſaire, éternelle, immenſe, miſes dans leur plus grand jour ; voici la réponſe.

Pour concevoir un triangle exiſtant ſans aucune autre étendue créée, il n'eſt point néceſſaire qu'on conçoive une étendue au-delà du triangle. La figure d'un corps ne dépend point du-tout de l'étendue qui l'environne, & qui lui eſt étrangère ; elle ne dépend que de celle qui lui eſt propre, & de l'arrangement de ſes parties. Pour qu'une étendue ſoit ronde, par exemple, il ſuffit qu'elle ait un point, d'où toutes les lignes menées aux parties au-delà deſquelles il n'y a rien qui appartienne à ce corps, ſoient égales. Dire qu'une étendue eſt bornée, c'eſt affirmer qu'elle a un rapport déter-

miné avec les meſures dont on ſe ſert; qu'elle eſt, par exemple, de dix toiſes; pour cela il n'eſt point néceſſaire qu'elle ſoit bornée par une étendue ultérieure qui lui ſoit contiguë; il ſuffit qu'elle contienne dix toiſes, de façon que ces dix toiſes étant ôtées, il ne reſte rien.

Si Dieu anéantiſſoit tout ce qui eſt dans une ſalle, en conſervant les murs & les planchers dans la même ſituation, il eſt certain qu'ils ſeroient diſtans comme auparavant; mais leur diſtance ne conſiſteroit pas en ce qu'il y auroit pour lors entre eux une étendue réelle & poſitive: il n'y auroit rien du-tout; ils ſeroient néanmoins diſtans comme auparavant, parceque Dieu pourroit y mettre une quantité de matière égale à celle qui auroit été anéantie. Deux corps ſe touchent quand il eſt impoſſible qu'il y ait quelque choſe entre eux; mais ils ne ſe touchent pas quand il n'y a rien, ſi Dieu peut y mettre quelque choſe. L'étendue immenſe n'eſt pas différente de l'étendue éternelle; l'une & l'autre ſont également ſappées par ce qui vient d'être dit. L'on

On voit clairement par les réponſes précédentes, que rien n'eſt plus frivole que les raiſons ſur leſquelles l'exiſtence d'une étendue néceſſaire, éternelle, infinie, eſt fondée ; il s'agit préſentement de faire voir que rien n'eſt plus chimérique qu'une étendue immobile, indiviſible, & pénétrable.

Le lieu n'eſt point abſolument immobile ; il eſt *intérieur*, ou *extérieur*. Le lieu *intérieur* d'un corps eſt l'étendue de la matière qui lui eſt propre. Le lieu *extérieur*, eſt la ſurface des corps qui l'environnent ; on le nomme lieu *propre*, ſi cette ſurface l'environne immédiatement, & lieu *commun*, ſi elle ne l'environne pas immédiatement. Les douves d'un tonneau ſont le lieu propre du vin dont il eſt rempli, & la cave eſt le lieu commun. Quand on dit qu'un corps change de lieu, cela s'entend toujours du lieu extérieur ; nos Adverſaires ne peuvent l'entendre autrement. L'étendue de l'eſpace ou de l'immenſité de Dieu n'a rien de ſenſible ; elle ne ſçauroit ſervir à déterminer le lieu, ni le changement de lieu, ni l'eſpace parcouru par le corps.

en mouvement : les partiſans de cette étendue ſont obligés d'avoir recours aux corps environnans, que l'on conſidere comme étant en repos pour fixer le lieu d'un corps.

Les bords d'un vaſe qu'on remplit ſucceſſivement d'eau & de vin, gardent toujours la même ſituation ; c'eſt pourquoi l'on eſt porté à croire qu'il y a toujours entre eux la même étendue, que cette étendue eſt immobile, & différente de l'étendue propre à la liqueur qu'ils contiennent. On dit que le vin a pris la place de l'eau ; cette façon de parler autoriſée par l'uſage, nous induit auſſi en erreur. Quand l'eau ſort du vaſe, elle emporte avec ſoi ſon lieu intérieur ; & le vin apporte le ſien en y entrant. Les bords du vaſe ſont le lieu extérieur que l'eau & le vin occupent ſucceſſivement. Lorſqu'on dit qu'un corps occupe le lieu d'un autre, cela ſignifie que ce corps touche immédiatement les mêmes corps que touchoit celui dont il a pris la place ; par conſéquent cela s'entend du lieu extérieur. Il réſulte évidemment de tout ce qui vient d'être dit, que le lieu n'eſt

point abſolument immobile. Il n'y a point de corps qui ne ſoient participans de quelques mouvemens, que ſouvent nous ne connoiſſons pas. Une pierre qui tombe du haut d'une tour paroît ne parcourir qu'une ligne égale à la hauteur de la tour; mais ſi la terre tourne, comme il eſt très-vraiſemblable, la pierre fait en tombant beaucoup plus de chemin qu'elle ne paroît en faire. L'étendue néceſſairement immobile, eſt une vraie chimère.

L'étendue indiviſible n'a pas plus de réalité que l'étendue immobile. Il eſt de l'eſſence de toute étendue d'avoir des parties les unes hors des autres, indépendantes les unes des autres, réellement diſtinguées, qui peuvent par conſéquent être ſéparées, & exiſter ſéparément: donc toute étendue eſt néceſſairement diviſible, & ne peut ſe trouver que dans un ſujet diviſible. En vain dit-on que l'étendue infinie, éternelle, n'eſt qu'une modification de Dieu; elle lui eſt auſſi eſſentielle, ſelon nos Adverſaires, que tout autre attribut. N'eſt-il pas abſurde de dire que ce qui eſt néceſſairement compoſé de parties exiſtantes les unes hors

des autres, & indépendamment les unes des autres, réellement diſtinguées, par conſéquent ſéparables les unes des autres, peut être eſſentiel à un ſujet indiviſible ? Le lieu où eſt Paris eſt très-diſtant de celui où eſt Rome ; l'un eſt très-réellement diſtingué de l'autre ; ſi le lieu n'eſt qu'une modification de Dieu, le ſujet dans lequel exiſte l'étendue qui eſt le lieu de Paris, eſt diſtant & réellement diſtingué du ſujet dans lequel exiſte l'étendue qui eſt le lieu de Rome. L'étendue indiviſible n'eſt donc pas moins chimérique que l'étendue immobile.

Enfin l'étendue pénétrable répugne. Il eſt impoſſible que deux étendues ſe pénétrent, ſans que l'une des deux ſoit anéantie ; ſi elles ſe pénétroient, les deux n'occuperoient pas plus d'eſpace après la pénétration qu'une ſeule avant la pénétration : l'une des deux ſeroit donc détruite, & ne pénétreroit pas l'autre. Un pied d'étendue, par exemple, eſt tellement cette quantité déterminée, qu'un autre pied d'étendue ne peut en aucune façon lui être ajouté, ſans qu'ils faſſent enſemble une quantité de deux pieds.

Si une ſorte d'étendue eſt pénétrable, toute ſorte d'étendue eſt pénétrable, & il n'y a point d'étendue impénétrable. Si l'étendue de l'eſpace ou de l'immenſité de Dieu eſt pénétrable, l'étendue de la matière & des corps eſt auſſi pénétrable. L'étendue de l'eſpace ou de l'immenſité de Dieu n'eſt pénétrable que parceque l'étendue des corps la pénétre; mais eſt-il poſſible que l'étendue des corps pénétre l'étendue de l'eſpace, ſans que l'étendue de l'eſpace pénétre l'étendue des corps? Tout le monde avoue l'impénétrabilité de la matière; l'on ne peut donc ſans ſe contredire admettre une étendue pénétrable. De ce qu'il n'y a point d'étendue pénétrable, il s'enſuit évidemment que Dieu n'auroit pu créer le Monde, ſi de toute éternité une étendue infinie avoit exiſté.

On peut juger par toutes les réponſes aux raiſons qui ſervent de fondement au ſentiment de nos Adverſaires, ce qu'on en doit penſer. N'eſt-il pas évident que l'exiſtence d'une étendue néceſſaire, éternelle, infinie, jointe à la

penſée dans le même ſujet, immobile, indiviſible, pénétrable, eſt tout-à-fait inſoutenable ? Peut-on raiſonnablement ſe flater de pouvoir ſapper les fondemens du ſyſtême de Spinoſa, & des principes des autres Athées, & des Matérialiſtes, en admettant une telle étendue ? Il n'y a qu'une prévention extrême qui puiſſe empêcher de ſentir les dangereuſes conſéquences de cette opinion, & de ſe ſoumettre à l'évidence des raiſons qui la combattent.

SEPTIE'ME PROPOSITION.

L'immenſité de Dieu eſt une immenſité de puiſſance & de perfection.

DÉMONSTRATION.

IL eſt certain que l'immenſité eſt un des attributs de Dieu ; il eſt néceſſairement immenſe, & ſubſtantiellement préſent par-tout : il répugne à ſa nature qu'il ſoit limité, & fixé à un lieu plutôt

qu'à un autre. La préſence de Dieu en tout lieu, n'eſt pas une préſence locale. La préſence locale n'eſt autre choſe que le rapport des parties d'un corps avec les parties des corps qui l'environnent médiatement ou immédiatement; cette préſence ne peut convenir qu'à un Etre fini, étendu & corporel. Dieu eſt un Etre infiniment parfait, un Etre penſant, qui ne peut être ni corporel ni étendu; nous l'avons démontré, & nous avons prouvé qu'en attribuant à Dieu quelque choſe qui convient aux créatures, c'étoit toujours dans un ſens équivoque: il faut donc bien diſtinguer la préſence qui convient à Dieu, de celle ſur-tout qui convient aux créatures corporelles. Le cercle n'eſt pas plus eſſentiellement rond, que Dieu eſt immenſe en puiſſance & en perfection. Il a produit & il conſerve tout ce qui exiſte. Rien ne peut exiſter que par lui; & il peut donner l'exiſtence à tout ce qui n'eſt pas abſolument impoſſible. Il eſt ſubſtantiellement préſent par-tout par ſa toute-puiſſance & ſa ſouveraine perfection: donc ſon immenſité eſt une im-

menſité de puiſſance & de perfection : *ce qu'il falloit démontrer.*

Voici le ſommaire des principales raiſons de ceux qui ſont aſſez aveugles & aſſez malheureux pour nier l'immenſité de puiſſance & de perfection de Dieu.

L'Etre tout-puiſſant, infiniment bon & ſouverainement parfait n'a pu créer l'homme, qui par ſa déſobéiſſance devoit être ſujet aux misères & aux maux inſéparables de cette vie. Les maladies aiguës, celles de langueur, la faim, la ſoif, le chaud, le froid, les douleurs, les chagrins, l'eſclavage des paſſions & la mort ſont l'apanage de l'humanité, & rendent l'homme malheureux. Il répugne qu'une telle créature ſoit l'ouvrage d'un Etre tout-puiſſant & infiniment parfait. Un libre-arbitre dont Dieu ſçavoit que l'homme feroit un mauvais uſage, eſt un préſent indigne de ſa toute-puiſſance & de ſa ſouveraine bonté. Etant ſouverainement puiſſant, ne pouvoit-il pas empêcher qu'il ne ſe rendît coupable des péchés & des crimes dont il le punit ? Etant infiniment bon, ne devoit-

il pas le fixer conſtamment dans la pratique de la vertu ? Ne conçoit-on pas clairement que ſa bonté ſeroit plus parfaite, s'il ne permettoit pas que ſes créatures commiſſent des fautes dont les ſuites ſont ſi funeſtes ? La bonté infinie ne ſçauroit produire une créature intelligente avec une inclination au mal ; la toute-puiſſance ne peut donner l'exiſtence à une créature dont la chute eſt certaine, ni la ſouveraine ſainteté à une créature criminelle.

Il eſt aiſé de prouver l'immenſité de puiſſance & de perfection de Dieu ; mais il n'eſt pas facile de réſoudre les objections des Athées d'une manière qui ne laiſſe rien à deſirer ; c'eſt néanmoins ce que nous allons tâcher de faire par la réponſe ſuivante. Pour la rendre plus claire & plus ſatisfaiſante, il eſt néceſſaire de réfuter chacune de leurs raiſons en particulier.

Dieu ne produit pas le mal phyſique qui conſiſte dans la deſtruction des modes ; ſon action très-réelle & très-poſitive ne ſe termine qu'à la production de quelque Etre réel & poſitif : ſi elle

ſe trouve accompagnée de la deſtruction de quelque mode, ce n'eſt que par accident, en tant que la matière ne peut avoir en même temps deux modes contraires.

Dieu ne fait pas plus de mal en produiſant un mode aux dépens d'un autre, qu'un Muſicien en détruiſant un accord pour en former un nouveau. La ſucceſſion des modes n'eſt pas moins eſſentielle à la perfection de l'Univers, que la ſucceſſion des accords à l'excellence d'une piéce de muſique.

Dieu n'eſt point l'auteur des défauts naturels, c'eſt-à-dire, du mal phyſique qui n'eſt autre choſe qu'une privation, une diſconvenance que les Etres ont avec nous, indépendamment de notre choix. Il produit à la vérité un homme qui a, par exemple, trois bras, & trois jambes; mais ce n'eſt pas lui qui eſt la cauſe que ces trois bras & ces trois jambes diſconviennent à cet homme; ce défaut vient immédiatement de ce que cet homme eſt de telle nature qu'il ne ſçauroit être parfait & avoir trois bras & trois jambes.

Dieu n'a pu dans l'état préſent exempter l'homme de la douleur, ſans lui ôter un moyen abſolument néceſſaire pour ſe conſerver. Nous ne concevons pas que Dieu ait pu ſe ſervir d'un meilleur moyen que la ſenſation de douleur, pour nous avertir des impreſſions des objets extérieurs, qui tendent à la deſtruction de notre corps; cette ſenſation nous excite à nous garantir promptement de l'effet de ces impreſſions violentes.

L'homme tel que nous le connoiſſons depuis le péché, ne peut être exempt de paſſion. Les paſſions dépendent abſolument du mouvement du ſang & des eſprits animaux, dont l'ame ne peut déterminer les mouvemens qu'en le voulant; elle ne peut le vouloir qu'en connoiſſant que cela eſt bon; elle ne peut connoître que cela eſt bon qu'à l'occaſion de quelque mouvement dans le cerveau, comme il ſera démontré dans le traité ſuivant, en parlant de l'union de l'ame & du corps. Or ce mouvement ne peut être dans le cerveau tandis qu'une paſſion violente domine; parceque le

mouvement de la paſſion lui eſt contraire. Les eſprits qui produiſent les paſſions ne peuvent perdre leur mouvement, ſuivant les régles de la nature, qu'en le communiquant ; ils ne peuvent communiquer tout-à-coup leur force. Il s'enſuit donc que l'ame ne peut déterminer le mouvement qui cauſe les paſſions, ſi ce n'eſt qu'elles ſoient légères : l'expérience nous apprend que lorſqu'elles ſont violentes, elle n'en peut être maîtreſſe qu'après que leur premier effort eſt paſſé.

Il n'eſt pas poſſible ſuivant les loix de la nature, que l'homme ſoit immortel. L'union actuelle de l'ame & du corps, dans laquelle ſeule conſiſte ſon exiſtence, dépend abſolument de quelques mouvemens qui ſe font dans les organes : il faut que ces organes s'uſent avec le temps, & deviennent enfin incapables de recevoir ces ſortes de mouvemens dont la vie dépend entièrement. Nous devons conſidérer l'homme, non en lui-même & ſéparé du reſte des créatures, mais comme un membre de l'Univers, à la perfection duquel il contribue

plus étant mortel que s'il étoit immortel. Si Dieu avoit exempté l'homme de la mort, qui eſt ſans contredit ſon plus grand défaut dans l'état de nature, nous ne verrions plus cette ſuite de générations infinies, qui eſt une des principales beautés de l'Univers : la terre ſeroit trop petite pour contenir tous les hommes ; ce qui ſeroit dans le monde un beaucoup plus grand défaut que la mort même. Nous ſommes accoutumés à ne juger des choſes que par rapport à nous ; celles qui paſſent pour moins parfaites, ne ſont telles qu'à notre égard : tout eſt également parfait à l'égard de l'Univers ; parceque la plus grande perfection de chaque choſe à cet égard, eſt d'être ce qu'elle eſt, & ce que les loix de la nature exigent qu'elle ſoit. Si nous connoiſſions parfaitement l'enſemble du monde, nous trouverions que les choſes ſont bien comme elles ſont, & que la réforme de celles qui nous paroiſſent défectueuſes, le gâteroit bien loin de le perfectionner.

Il eſt évident que Dieu ne peut produire immédiatement ni médiatement

le mal moral pris formellement ; il n'eſt qu'une privation qui ne peut dépendre d'aucune cauſe efficiente, immédiate ou médiate, mais ſeulement d'une cauſe déficiente, s'il eſt permis de parler ainſi. Le mauvais uſage que l'homme fait de ſa liberté en s'attachant à des objets auſquels la raiſon défend de s'attacher, s'appelle *mal moral* ; il ſe nomme *péché* quand il eſt contraire aux loix divines, & *injuſtice* lorſqu'il n'eſt pas conforme aux loix humaines ou civiles. Il eſt vrai que Dieu produit comme cauſe efficiente première, toutes les affections & toutes les actions de l'homme ; mais il ne concourt qu'à ce qu'il y a de réel & de poſitif, c'eſt-à-dire, au matériel, & à cet égard elles n'ont rien de mauvais ; elles ne ſont mauvaiſes qu'en tant qu'elles procédent de la volonté humaine, qui eſt la ſeule cauſe qui s'écarte de ſa régle.

Dieu agit comme cauſe première ; ſon principal objet eſt le bien général qui réſulte de chaque action ; il n'y en a aucune qui ne ſerve comme de lien pour attacher enſemble une infinité d'évene-

mens eſſentiels à la conſtitution de l'Univers. La mauvaiſe action, par exemple, que commirent les freres de Joſeph en le jettant dans la foſſe, fut la cauſe de ſon élévation, & de la venue des enfans d'Iſraël en Egypte, qui a donné lieu aux miracles les plus éclatans, & à tant d'illuſtres événemens dont nous ſçavons que Dieu s'eſt ſervi pour ſignaler ſa puiſſance. L'homme au contraire agit en qualité de cauſe ſeconde, & dans la vûe de ſon propre bien; il uſe mal de ſon libre-arbitre en choiſiſſant des biens apparens qui ne ſont pas des biens véritables, & il eſt la ſeule & unique cauſe du défaut de choix & du mal moral pris formellement, auquel la cauſe premiere n'a point du-tout de part. Dieu concourt au *matériel* de l'action ſans concourir au *formel;* il ne peut refuſer à l'homme ſon concours, ſans le priver du pouvoir d'agir qu'il lui a donné, & dans lequel conſiſte ſa liberté.

Les facultés de l'ame & du corps que Dieu a données à l'homme, ſont les plus excellentes qu'il ait pu lui donner ſuivant l'ordre de la nature; nous devons

le conſidérer comme une partie du monde ſoumiſe aux loix générales qui s'obſervent maintenant. L'homme ne doit pas ſe plaindre de n'être pas aſſez parfait ; il n'eſt pas fait pour lui-même, mais pour l'Univers à la perfection duquel il contribue plus tel qu'il eſt que s'il étoit autrement. La principale perfection de l'homme dépend du bon uſage des facultés de connoître & de ſe déterminer qu'il a reçues de Dieu ; il eſt en ſon pouvoir d'en bien uſer, & il ne doit imputer qu'à lui-même les fautes dont il ſe rend coupable en prenant le faux pour le vrai, & le mal pour le bien. Il eſt de l'eſſence de l'homme d'avoir un entendement borné & une volonté qui ait des limites ; Dieu n'a donc pas dû lui donner un entendement qui connoiſſe tout ce qu'il y a de connoiſſable, ni une volonté qui aime tout ce qui mérite d'être aimé. S'il n'a pas la perfection de ne point faillir, il a du moins la puiſſance de ne donner jamais ſon conſentement aux choſes dont la vérité ou la bonté ne lui eſt pas clairement connue. Croire que Dieu devoit établir

établir des régles plus avantageuſes à l'homme que celles qui s'obſervent, c'eſt le comble de la témérité. Nous appartient-il de ſonder les devoirs de la toute-puiſſance & de la perfection infinie de Dieu ? Avons-nous de l'immenſité de la ſageſſe divine une idée aſſez parfaite pour fixer ſes opérations à notre égard ?

Toutes les difficultés qui regardent la contrariété apparente entre les perfections infinies de Dieu & la condition de l'homme, prouvent notre ignorance & rien de plus. Tout ce qui tient de l'infini eſt néceſſairement au-deſſus de la foible portée de notre eſprit. Notre intelligence eſt ſi bornée, qu'elle ſe perd & s'éblouit dans l'infinité, & demeure accablée ſous la multitude des penſées contraires qu'elle fourhit. Il n'y a pas moins de folie à prétendre expliquer clairement tout ce qui concerne les perfections immenſes de l'Etre ſouverainement parfait, qu'à les nier après qu'elles ont été évidemment démontrées, ſous prétexte qu'elles reſtent environ-

nées de ténébres. Un Ancien * qui n'étoit éclairé que des ſimples lumières de la raiſon, nous apprend qu'il eſt plus sûr & plus ſage de croire les opérations de la Divinité, que de vouloir les approfondir. Tout homme ſenſé, après avoir bien raiſonné ſur cette matière, trouvera que les choſes ſont bien comme elles ſont, & ſauvera par ce moyen ſa raiſon de l'écueil où celle de Spinoſa a fait naufrage. Ce Philoſophe ne pouvant accorder les malheurs de la créature avec les perfections du créateur, a donné dans l'Athéiſme, & formé ſon monſtrueux ſyſtême ſur celui de l'ame du monde qu'il a renouvellé, dont il a conſervé le fond, & changé totalement la forme.

De tout ce qui a été démontré dans ce Traité, il s'enſuit évidemment que l'exiſtence d'un Etre éternel, ſpirituel, immuable, ſouverainement intelligent, infiniment bon, tout-puiſſant & immenſe en perfections, eſt auſſi certaine

* Tacite, *de moribus Germanorum.*

que tout ce qu'il y a de plus certain. Je ne ſuis pas plus aſſuré de ma propre exiſtence que je le ſuis de l'exiſtence de Dieu. On conçoit clairement qu'il répugne que tout ce qui émane de lui ne ſoit pas conforme à ſa ſouveraine perfection, dont nous n'avons qu'une idée très-imparfaite; par conſéquent il n'eſt pas étonnant que dans tout ce qui la concerne, nous trouvions des difficultés que nous ne ſçaurions parfaitement éclaircir : mais la ſaine raiſon nous apprend que ce que nous ne comprenons pas ne doit point nous faire rejetter ce dont nous connoiſſons évidemment la vérité.

TROISIE'ME PARTIE.

La Pneumatologie.

LA Pneumatologie eſt la partie de la Métaphyſique, qui traite des Etres ſpirituels, penſans, & immatériels; tous ceux que nous connoiſſons par les lumières de la raiſon, ſont Dieu & l'ame humaine. Ce qui regarde Dieu en tant qu'il peut être connu par les ſeules lumières de la raiſon, ſe trouve dans la Théologie naturelle, où nous avons démontré l'exiſtence de l'Etre ſuprême, & de ſes principaux attributs, dont la connoiſſance eſt néceſſaire pour mieux entendre ce qui concerne la nature de notre ame, de ſes facultés, de ſes modifications, & principalement de ſes idées; c'eſt de quoi il nous reſte à parler dans cette troiſiéme partie de la Métaphyſique.

Il nous paroît qu'il faut commencer

par déterminer ce qu'on entend par le mot d'*Eſprit* & d'*Ame humaine*, qui ſont deux termes ſynonimes dans le langage ordinaire des Philoſophes.

Il y en a qui prétendent que l'ame, *anima*, eſt le principe de la vie, & l'eſprit, *mens*, le principe du raiſonnement ; mais le premier n'étant que le principe *vital* que nous avons de commun avec les bêtes, le ſecond qui eſt un Etre incorporel & immortel, doit être regardé comme la véritable ame de l'homme.

Les Philoſophes Païens qui ont diſtingué l'ame & l'eſprit, n'ont point cru que ce fuſſent deux Etres ſéparés, & d'une nature différente ; l'eſprit eſt le mouvement de l'ame, ou une modification produite par l'ame, qui ſelon eux eſt matérielle. Quoique le nombre des diverſes opinions ſur la nature de l'ame humaine, égale celui des Sectes des Philoſophes, tous néanmoins entendent par le mot d'*eſprit* ou d'*ame humaine*, ce qui penſe dans l'homme.

Il eſt inutile de s'arrêter à prouver l'exiſtence de l'ame ; le ſentiment inté-

rieur prouve clairement à chaque homme que ce qui penſe dans lui, exiſte : rien n'eſt donc plus évident que l'exiſtence de l'ame humaine. Si quelqu'un doutoit de l'exiſtence de ſon ame, ſon doute même lui démontreroit qu'elle exiſte ; parceque le doute eſt une ſorte de penſée qui ne ſçauroit exiſter ſans l'ame qui en eſt le principe.

Voici l'ordre que nous ſuivrons dans ce Traité. Premièrement, nous examinerons la nature de l'ame ; ſecondement, nous parlerons de ſes facultés, de ſes modifications & principalement de ſes idées ; troiſiémement nous démontrerons ſon immortalité après avoir expliqué ſon origine.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'ame humaine.

PLATON a cru que l'ame de l'homme étoit une partie de la Divinité, comme ſon corps étoit une portion de la matière. Il y a tout lieu de croire que ce Philoſophe a connu les livres de Moïſe & de la Religion Judaïque dans les voyages qu'il fit en Egypte.

Thalès a défini l'ame, une nature ſe mouvant toujours de ſoi-même. Anaximandre diſoit que l'ame étoit une choſe compoſée de terre & d'eau. Empedocle la faiſoit conſiſter dans le ſang. Quelques Philoſophes ont dit qu'elle étoit un feu céleſte; d'autres, une harmonie; d'autres, un nombre. Ariſtote, qui en fait de Philoſophie n'a preſque jamais que des paroles à la place des choſes, définit l'ame, une action qui fait mouvoir le corps.

Lucrece ſoutient que l'ame eſt un amas

d'atômes ſubtils & déliés ; il diſtingue la nature de l'ame & la nature de l'eſprit, mais tous deux, ſelon lui, ſont corporels ; l'eſprit eſt fait de principes très-menus, ainſi que l'ame. Il prétend que tous les Philoſophes ont ignoré la nature de l'ame, & qu'ils n'ont pu pénétrer ſi elle naît avec le corps, ſi elle meurt avec lui, ou ſi elle paſſe dans d'autres, ſelon le ſyſtême de ceux qui admettoient la Métempſicoſe.

Il paroît que Platon eſt le ſeul des Philoſophes anciens qui ait reconnu un Etre immatériel ; ſelon tous les autres Dieu même étoit matériel, & ils regardoient l'opinion de Platon comme inſoutenable & inintelligible. * Eſt-il probable que ceux qui faiſoient Dieu matériel, cruſſent l'ame immatérielle ? Les Philoſophes Païens qu'on prétend avoir diſtingué l'ame ſpirituelle & matérielle, n'ont point penſé qu'il y eût dans l'hom-

---

* *Quod Plato ſine corpore Deum eſſe cenſet, id quale eſſe poſſit, intelligi non poteſt.* Cicero de natura Deorum, lib. I.

me une ſubſtance immatérielle ; par l'eſprit incorporel ils n'ont entendu que le mouvement produit par l'ame, qui ſelon eux étoit matérielle. Le mouvement n'eſt pas une ſubſtance corporelle, conſidéré en lui-même ; mais il ne ſçauroit exiſter ſans quelque choſe de corporel.

Pour bien aſſurer les vérités fondamentales de la Religion & de la Morale, il eſt très-important de démontrer que l'ame humaine eſt une ſubſtance immatérielle, & que ſa ſpiritualité conſiſte dans l'immatérialité. Il faut avoir ſoin d'éviter l'équivoque du mot de *ſpirituel*, qui ſert de ſubterfuge aux Matérialiſtes en parlant de l'ame ; il faut dire qu'elle eſt immatérielle, & ne pas ſe contenter de la nommer ſpirituelle.

PREMIERE PROPOSITION.

L'ame eſt immatérielle.

PREMIÈRE DE'MONSTRATION.

TOUT ce qui eſt matériel eſt diviſible & compoſé de parties exiſtantes les unes hors des autres, indépendantes les unes des autres, réellement diſtinguées & ſéparables les unes des autres. Il a été prouvé dans la cinquiéme démonſtration de l'exiſtence de Dieu, & dans la démonſtration de la ſixiéme propoſition des attributs de Dieu, que ce qui penſe, eſt ſimple & néceſſairement indiviſible, que l'étendue & la penſée ſont des attributs contradictoires & incompatibles. Si ce qui penſe dans nous, pouvoit être diviſé, chaque homme pourroit dire, je puis, *moi penſant*, être diviſé & ſéparé de moi-même; ce qui eſt évidemment abſurde. Notre ame n'a ni quart ni moitié; elle n'eſt ni octogone ni quarrée, ni bleue ni rouge; elle n'eſt donc pas

matérielle. Pour juger d'un objet, il faut l'appercevoir indiviſiblement ; ſi le ſujet qui l'apperçoit étoit compoſé de pluſieurs parties, la partie A de l'objet, fraperoit la partie A du ſujet appercevant, & la partie B fraperoit la partie B ; nulle partie du ſujet n'appercevroit indiviſiblement tout l'objet : donc l'ame qui apperçoit les objets, n'eſt point diviſible & compoſée de pluſieurs parties : donc elle n'eſt pas matérielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

Seconde Démonstration.

Les Matérialiſtes avouent que la penſée n'eſt pas eſſentielle à la matière ; elle ne peut donc être qu'une modification accidentelle de la matière. Les modifications de la matière ſont répandues dans ſes parties comme le mouvement, la figure ; & la penſée appartient néceſſairement à un ſujet ſimple & indiviſible ; c'eſt ce qui a été très-ſolidement démontré. On ne ſçauroit concevoir

clairement aucun mode ſans la choſe dont il eſt une modification ; n'eſt-il pas évident que la figure quarrée, par exemple, ne peut point être conçue ſans l'étendue dont elle eſt une modification ? On peut concevoir clairement la penſée ſans rien concevoir de matériel. En ſuppoſant qu'il n'y ait point de corps, rien de matériel, je conçois clairement que je penſe, j'ai une idée claire & diſtincte de mon ame, qui n'eſt autre choſe que ce qui penſe dans moi ; il eſt impoſſible que je doute que je penſe, puiſque le doute même eſt une ſorte de penſée. La penſée ne ſuppoſe ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni pluralité de parties, ni rien de ce qui eſt eſſentiel au corps & à la matière ; elle n'eſt donc pas un mode de la matière ; elle ne peut lui appartenir : elle appartient donc néceſſairement à une ſubſtance diſtinguée de la matière : l'ame n'eſt donc pas matérielle : elle eſt donc immatérielle : ce *qu'il falloit démontrer.*

TROISIE'ME DE'MONSTRATION.

LA penſée eſt eſſentielle à l'ame ; nous prouverons qu'elle en eſt le premier attribut dont tous les autres dépendent néceſſairement. Les partiſans de la matérialité de l'ame conviennent que l'étendue eſt eſſentielle à la matière : il a été démontré que tout ce qui eſt étendu a des parties réellement diſtinguées, & que ce qui penſe, eſt ſimple & indiviſible ; que l'étendue & la penſée ne peuvent en aucune façon convenir au même ſujet : donc ce qui penſe ne peut être étendu : donc l'ame n'eſt point étendue : donc elle n'eſt pas matérielle : donc elle eſt immatérielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

QUATRIE'ME DÉMONSTRATION.

CE qui eſt corporel ne ſçauroit ſe mouvoir vers ſoi-même ; une partie de matière peut agir ſur une autre, mais elle ne peut agir ſur elle-même. La vue ne peut s'appercevoir qu'elle voit. L'ame agit ſur elle-même par la réflexion, elle ſe connoît ; ce qui eſt au-deſſus de toute faculté corporelle. L'ame connoît ce qui eſt incorporel comme ce qui eſt corporel, ce qui eſt infini comme ce qui eſt fini : elle conçoit les vérités générales de toute grandeur, de toute figure, de toute couleur, & généralement de toute qualité ſenſible & matérielle. N'eſt-il pas conſtant qu'elle ne ſçauroit connoître l'infini ni rien de ce qui eſt immatériel, ſi elle étoit matérielle ? La diſproportion qu'il y a entre les propriétés de la matière & les opérations de l'ame, prouve bien clairement qu'elle n'eſt pas matérielle. Les parties les plus ſubtiles & les plus déliées de la matière ne ſont capables que de figure, de mouvement lo-

cal, de repos, de ſolidité, d'impénétrabilité, d'où peuvent naître certains concours, certains arrangemens, des accrochemens, des ſéparations, des impulſions, des répulſions, qui n'ont point du tout de proportion avec ce qu'on nomme penſer, connoître, méditer, réfléchir, raiſonner, ſe ſouvenir du paſſé, conſidérer le préſent, prévoir l'avenir, & démontrer les vérités les plus ſublimes. Jamais un homme ſenſé ne ſe perſuadera que toutes ces opérations ſoient une ſuite de l'ordre, de l'arrangement, du choc, de l'impulſion & du mouvement de quelques parties très-ſubtiles & très-déliées de la matière, dont chacune n'a pour tout apanage que la mobilité, la figurabilité, l'impénétrabilité, étant néceſſairement incapable d'intelligence, de perception, de ſentiment & de toute penſée. Il n'eſt pas moins abſurde qu'un Etre penſant ſoit compoſé de parties non penſantes, qu'un Etre étendu, de parties non-étendues. La matière penſante implique contradiction : donc ce qui penſe dans nous, c'eſt-à-dire, l'ame, n'eſt pas matérielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

Les ennemis de l'immatérialité de l'ame ſoutiennent, avec Loke, que Dieu peut communiquer à la matière le don de la penſée, comme il lui communique le mouvement, la végétation; le nier c'eſt une témérité, c'eſt borner, ſelon eux, la puiſſance de Dieu. Aſſurer qu'il eſt impoſſible à Dieu de donner à des portions de matière organiſée le ſentiment, la penſée, c'eſt une abſurdité. Il eſt évident que nous penſons, diſent-ils, à proportion de la fineſſe de nos ſens, qui ſont les portes & la meſure de nos idées. L'huître à l'écaille a moins d'eſprit que l'homme, moins de ſenſations & de ſens, parcequ'ayant l'ame attachée à ſon écaille, cinq ſens lui ſeroient inutiles. Il y a des animaux qui n'en ont que deux; d'autres en ont trois; nous en avons cinq, ce qui eſt bien peu de choſe. Nous avons tout commun avec les bêtes, organes, nourritures, propagations, beſoins, deſirs, veilles, repos, ſentimens, idées ſimples, mémoire: nous avons donc quelque principe commun, qui opère tout cela en nous, & dans les bêtes qui n'ont point

point d'ame ſpirituelle & immatérielle. Il y a bien de l'apparence qu'Archimede & une taupe ſont de la même eſpèce, ainſi qu'un chêne & un grain de moutarde. Nous ne devons point attribuer à des cauſes inconnues ce que nous pouvons attribuer à une cauſe connue; nous pouvons attribuer au corps la faculté de penſer & de ſentir : donc nous ne devons pas chercher cette faculté dans un autre Etre appellé *ame*, ou *eſprit*, dont nous ne pouvons avoir la moindre idée. Si l'ame étoit immatérielle, elle ne pourroit point connoître ce qui eſt corporel.

Tout ce qui a été dit dans les démonſtrations de l'immatérialité de l'ame, n'eſt point détruit par ce que diſent ceux qui la combattent. Tout ce que contient l'objection précédente, ne donne pas la plus légere atteinte aux raiſons par leſquelles il a été prouvé qu'il eſt impoſſible qu'un certain amas particulier de parties de matière jointes enſemble, penſe. Les difficultés qui regardent une vérité démontrée, ne doivent pas empêcher de la reconnoître, ſur tout quand elles laiſ-

ſent la démonſtration dans ſon entier, & que les raiſons ſur leſquelles elle eſt fondée, conſervent toute leur force : nous pourrions donc nous diſpenſer de répondre aux raiſons dont ſe ſervent les Matérialiſtes pour tâcher de rendre douteuſe l'immatérialité de l'ame ; mais pour mettre dans un plus grand jour ſa ſpiritualité, il eſt néceſſaire de réfuter clairement & ſolidement tout ce qu'ils avancent.

Ils reconnoiſſent que la penſée n'eſt point eſſentielle à la matière, que chaque partie de matière, & que tout ce qui eſt matériel ne penſe pas ; mais ils prétendent qu'un certain amas de parties de matière diſpoſées d'une certaine façon, a la faculté de penſer, de ſentir, de connoître, de raiſonner. Il eſt évident que cette faculté ne peut dépendre uniquement de la diſpoſition particulière de ces parties ; car ſi elles étoient en repos, l'amas qu'elles compoſeroient, ſeroit privé de toute action, & n'auroit aucune qualité de plus qu'une ſeule partie : il faut donc que la faculté de penſer dépende d'un certain mouvement des

parties de cet amas de matière. Chaque partie étant deſtituée de la faculté de penſer, il eſt de la dernière évidence qu'elle ne ſçauroit régler ſon mouvement ; il ne peut pas non plus être réglé par les penſées du tout. Si le mouvement eſt la cauſe de la penſée, il doit la précéder. Conçoit-on que l'effet puiſſe régler l'action par laquelle ſa cauſe le produit ? Une particule ne connoîtroit donc point ſon mouvement, ni celui d'une autre particule ; le tout même n'auroit aucune connoiſſance du mouvement de chaque parcelle dont il ſeroit compoſé ; il ſeroit auſſi aveugle que la matière toute brute : par conſéquent il ne ſçauroit régler ſes mouvemens, ni les penſées qui en réſulteroient ; la ſageſſe & la raiſon n'auroient aucune part à ſes actions. D'ailleurs les penſées qui dépendroient du mouvement des particules d'une certaine quantité de matière, ſeroient bien limitées. Il eſt impoſſible que l'étendue des connoiſſances de l'homme, & le nombre infini de ſes penſées réſulte des divers mouvemens de quelques parcelles de matière. Il eſt abſurde

d'attribuer à un certain amas de parties de matière diſpoſées d'une certaine façon, les penſées de l'ame humaine. On peut donc ſans témérité & ſans borner la puiſſance de Dieu, affirmer que la matière ne ſçauroit penſer.

Il a été démontré que les ſens ne ſont point les portes & la meſure de toutes nos idées. Nous connoiſſons Dieu, l'infini, les vérités générales & pluſieurs autres objets qui ne ſont point du tout du reſſort des ſens. Si l'on ne penſoit qu'à proportion de la fineſſe des organes, les bêtes dont les ſens ſont beaucoup plus fins que les nôtres, auroient des penſées plus lumineuſes, plus étendues & plus ſublimes que l'homme; elles auroient plus de pénétration, plus de ſagacité, plus d'induſtrie que lui; elles raiſonneroient mieux; elles combineroient plus de choſes. L'aigle a les yeux plus vifs & plus perçans que l'homme; le chien a les ſens de l'odorat & de l'ouïe beaucoup plus fins. Ce que nous avons de commun avec les bêtes ſe réduit à un corps organiſé, aux facultés

purement corporelles, & aux fonctions animales qui dépendent du mouvement du ſang, & de ſes plus ſubtiles parties qui compoſent les eſprits animaux. Les ſens des bêtes ne ſont autre choſe que la puiſſance qu'ont les eſprits animaux d'être déterminés par la préſence des objets à couler par le cerveau & par les nerfs dans certains muſcles plutôt que dans d'autres. Leurs paſſions ne ſont que des émotions du cerveau cauſées par la préſence de quelque objet nuiſible ou favorable, entretenues & fortifiées par quelque cours particulier des eſprits animaux, qui dépend principalement de la diſpoſition que le cœur & les autres viſcères mettent dans le ſang. Elles n'ont d'autre ſentiment que celui qui ſe fait par le ſeul mouvement des organes corporels, & d'autre ame que celle qui conſiſte dans le mouvement du ſang & des eſprits animaux.

Les facultés corporelles ſont jointes dans l'homme à des facultés purement ſpirituelles, qui appartiennent à l'ame immatérielle & raiſonnable, qui lui eſt

propre, & qui eſt unie à ſon corps de la manière qui ſera expliquée enſuite. Cette union dure autant de temps que le cœur peut envoyer des eſprits animaux vers le cerveau, & celui-ci les renvoyer par les nerfs dans les muſcles pour mouvoir le corps. Les idées des choſes ſenſibles & corporelles dépendent immédiatement ou médiatement de quelque mouvement du cerveau, comme de leur cauſe occaſionnelle, tandis que l'ame eſt unie au corps; mais l'idée de Dieu, de l'infini, & de tout ce qui n'eſt point corporel, & qui ne tombe point ſous les ſens, appartient à l'ame en tant que ſa nature eſt de penſer indépendamment de ſon union avec le corps. La réflexion que l'ame humaine fait ſur ſes penſées, par laquelle elle connoît qu'elle penſe, qu'elle doute, qu'elle raiſonne, qu'elle ſe connoît elle-même, & par laquelle elle reconnoît qu'elle eſt une ſubſtance ſupérieure à tout ce qui eſt matériel; la connoiſſance qui nous fait juger, en nous regardant dans un miroir, que la partie droite de notre corps eſt celle qui nous paroît à gauche dans

le miroir, & qu'un bâton à moitié plongé dans l'eau eſt droit, quoiqu'il paroiſſe courbé, ſont autant de preuves que notre ame n'eſt point un amas de petits corps durs, ſolides, arrangés, entrelaſſés & mus d'une certaine façon; mais une ſubſtance d'une nature différente de celle de l'ame des bêtes, dont toutes les opérations n'ont d'autre principe ni d'autre objet que ce qui eſt du reſſort des ſens & de l'imagination.

Il faut être bien aveuglé pour ne pas voir la différence immenſe de la nature de l'ame humaine, & de l'ame des bêtes. Les bêtes ne ſe perfectionnent que très-peu ou point du tout. Les hirondelles, par exemple, font aujourd'hui leur nid comme elles l'ont toujours fait. Les opérations des bêtes de la même eſpèce ſont marquées à un coin d'uniformité, qui prouve bien qu'elles n'ont d'autre principe que la ſtructure des organes, qui eſt ſemblable dans les animaux de la même eſpèce. On voit clairement que les bêtes ſont tellement attachées à la matière dans leurs opérations les plus relevées, que rien n'eſt plus dé-

raiſonnable que de croire que leur ame eſt immatérielle. Les bêtes ne s'élévent jamais à ces hautes & ſublimes penſées des hommes qui ont inventé les arts, qui ont fait & font encore tous les jours de ſi belles découvertes, qui cultivent les ſciences avec tant de ſuccès, qui parviennent à connoître des vérités qui paroiſſent au-deſſus de la portée d'un eſprit borné & fini. Ils meſurent exactement la diſtance de la terre au Soleil & aux autres planètes, la ſurface, la ſolidité de ces corps céleſtes, la vîteſſe avec laquelle ils ſont mus, la route qu'ils tiennent dans leur mouvement, comme le prouve évidemment la prédiction des éclipſes. Les bêtes ne s'attachent point comme les hommes à la recherche des premiers principes; elles ne méditent point & ne raiſonnent point comme eux; elles ne réfléchiſſent point ſur leurs propres actions; elles ne ſont point touchées des ſentimens de Religion; elles n'abandonnent jamais le bien ſenſible pour ſuivre le bien honnête. Penſer qu'Archimede & une taupe ſont de la même eſpèce, comme un chêne &

un grain de moutarde, c'eſt le comble de l'extravagance ; il n'y a que le délire qui puiſſe faire avancer une ſi grande abſurdité.

On peut conclure de tout ce qui vient d'être dit, que quoique notre ame, tandis qu'elle eſt unie au corps, dépende dans l'exercice de ſes fonctions de cent choſes corporelles, du boire, du manger, de la chaleur naturelle, du ſang, des eſprits animaux, de la bonne diſpoſition des organes, &c. comme de certaines conditions, & non pas comme de ſes cauſes totales & abſolues, on ne peut point inférer de-là que la faculté de penſer appartienne au corps, & que l'ame ne ſoit qu'une certaine quantité de matière organiſée d'une façon particulière. Il a été clairement démontré qu'il eſt impoſſible que l'intelligence, le raiſonnement & la penſée puiſſent réſulter du mélange, de la tiſſure & du mouvement local de quelques particules de matière.

Il eſt certain que tous les Etres, ſoit corporels, ſoit incorporels, ſont l'objet

de l'entendement humain. Notre ame connoît Dieu, l'infini, ſa penſée, les vérités générales & métaphyſiques, qu'elle ne pourroit jamais connoître ſi elle étoit matérielle; elle n'auroit d'autres idées que celles des choſes qui peuvent faire impreſſion ſur les organes. Les Matérialiſtes avouent que nous connoiſſons pluſieurs objets corporels; il eſt donc conſtant que les Etres, ſoit corporels, ſoit incorporels, ſont du reſſort de la faculté de connoître propre à l'ame humaine. L'exercice de cette faculté dépend à la vérité des ſens à l'égard des objets ſenſibles & corporels; l'ame ne les apperçoit qu'à l'occaſion des impreſſions faites ſur les organes du corps auquel elle eſt unie; mais on ne peut refuſer de reconnoître ſon immatérialité, & ſa ſpiritualité, ſans préférer la conjecture à la certitude, les ténébres à la clarté, & l'erreur à la vérité. Nier l'immatérialité de l'ame, c'eſt ſe mettre dans l'impoſſibilité de démontrer ſon immortalité, & de réfuter ſolidement Spinoſa, & les autres Athées qui ſoutiennent que Dieu n'eſt autre choſe qu'un Etre matériel penſant.

Pour entendre la démonſtration de la propoſition ſuivante, il faut ſe ſouvenir que l'on appelle *attribut*, tout ce qui convient à une choſe, ſoit qu'il lui convienne eſſentiellement, ſoit qu'il ne lui convienne que par accident.

Seconde Propoſition.

La penſée conſtitue l'eſſence de l'ame.

Démonstration.

Le premier attribut d'une choſe conſtitue ſon eſſence. La penſée eſt le premier attribut de l'ame; tous ſes autres attributs la ſuppoſent & ne peuvent être conçus ſans elle; mais elle n'en ſuppoſe aucun autre.

Premièrement, la penſée ne ſuppoſe aucun autre attribut. Tous les attributs ſe réduiſent à la penſée & à l'étendue, ou aux propriétés & modes de la penſée & de l'étendue. Il eſt évident que

la penſée ne ſuppoſe point l'étendue ni rien de ce qui lui appartient ; puiſqu'il a été démontré qu'elle exclut l'étendue, qui eſt un attribut incompatible avec la penſée. La penſée ne ſuppoſe pas non plus ſes propriétés ni ſes modes ; les propriétés & les modes d'une choſe ſuppoſent la choſe qu'on peut concevoir ſans ſes propriétés & ſes modes ; mais on ne ſçauroit concevoir ſes propriétés ou ſes modes ſans elle : donc la penſée ne ſuppoſe point ſes propriétés ni ſes modes : il a auſſi été prouvé qu'elle ne ſuppoſe point l'étendue, ni rien de ce qui lui appartient : donc elle ne ſuppoſe aucun autre attribut.

Secondement, tous les attributs de l'ame ſuppoſent la penſée. Les attributs de l'ame lui ſont eſſentiels ou accidentels, ils ſont ſes propriétés ou ſes modes ; or les propriétés & les modes de l'ame ſuppoſent la penſée. L'ame eſt ce qui penſe dans nous, & il a été démontré qu'elle eſt une ſubſtance immatérielle & penſante. On peut concevoir la ſubſtance penſante ſans les propriétés & les modes de la penſée ; mais l'on ne ſçau-

roit concevoir les propriétés & les modes de la ſubſtance penſante ſans la penſée : donc les propriétés & les modes de l'ame ſuppoſent la penſée : donc tous les attributs de l'ame ſuppoſent la penſée qui n'en ſuppoſe aucun autre : donc la penſée conſtitue l'eſſence de l'ame : *ce qu'il falloit démontrer.*

Tous ceux qui ſoutiennent que la matière peut penſer, ſe récrient contre la propoſition qui vient d'être démontrée. Loke dans ſon *Eſſai Philoſophique ſur l'entendement humain*, Livre II. Chapitre prémier, page 65. de la ſeconde Edition *in*-4°. dit, que *nous ſçavons que l'ame penſe toujours dans un homme éveillé ; parceque c'eſt ce qu'emporte l'état d'un homme éveillé ; mais de ſçavoir s'il ne peut pas convenir à tout homme, y compris l'ame auſſi-bien que le corps, de dormir ſans avoir aucun ſonge, c'eſt une queſtion qui vaut la peine d'être examinée par un homme qui veille ; car il n'eſt pas aiſé de concevoir qu'une choſe puiſſe penſer, & ne point ſentir qu'elle penſe. Que ſi l'ame penſe dans un homme qui dort,*

Que nos Adverſaires diſent quel eſt cet attribut ? Tous les attributs que nous concevons, ſont l'étendue & la penſée, ou les propriétés & les modes de l'étendue & de la penſée. Si la puiſſance de penſer ſuppoſe quelque propriété ou quelque mode de la penſée, elle ſuppoſe auſſi la penſée ſans laquelle ſes propriétés & ſes modes ne peuvent exiſter, & ſans laquelle on ne ſçauroit les concevoir. Si la puiſſance de penſer ſuppoſe l'étendue ou quelque propriété ou quelque mode de l'étendue, l'ame n'eſt point une ſubſtance diſtinguée de la matière ; la penſée n'eſt qu'une modification de la matière comme le mouvement ; tous les attributs eſſentiels de la matière conviennent à l'ame, parcequ'il a été prouvé que tout ce qui eſt étendu, eſt diviſible, mobile, impénétrable. Rien n'eſt ſi conforme au ſyſtême de Spinoſa & des autres Athées, que de dire que ce qui penſe dans nous eſt diviſible, mobile, impénétrable. Les conſéquences que l'on peut tirer de l'opinion qui fait conſiſter l'eſſence de l'ame dans la puiſſance de penſer, favoriſent donc

donc manifeſtement non ſeulement le Matérialiſme ; mais encore l'Athéiſme.

Il eſt abſurde de dire que la puiſſance de penſer précéde néceſſairement la penſée ; Dieu n'a jamais eu la puiſſance de penſer avant que de penſer. L'ame qui auroit la puiſſance de penſer avant que de penſer en effet, ne ſeroit point différente de la ſubſtance en général, qui eſt capable de recevoir la penſée ; le genre, ſelon tous les Philoſophes, eſt ſuſceptible des différences qui le diviſent : la penſée eſt une des différences ſpécifiques de la ſubſtance. Si l'eſſence de l'ame conſiſtoit dans la puiſſance de penſer, il faudroit la définir une ſubſtance capable de penſer, & non pas une ſubſtance penſante ; il faudroit auſſi définir le triangle, une figure capable d'avoir trois angles : les trois angles du triangle ne ſuppoſent pas moins la puiſſance de les avoir, que la penſée ſuppoſe la puiſſance de penſer.

L'opinion de nos Adverſaires eſt évidemment contraire à l'immortalité de l'ame, dont la vie conſiſte dans la penſée. Si l'ame reſte pluſieurs heures de

ſuite ſans penſer, & ſans ſe connoître elle-même dans un ſommeil ſemblable à celui du corps, pourquoi ne pourra-t-elle pas, ainſi que lui, trouver un jour une mort éternelle, puiſqu'elle eſt ſujette à une mort momentanée? Si l'eſſence de l'ame conſiſte dans la puiſſance de penſer, l'on ne ſçauroit prouver ſon immortalité que par la révélation. Affirmer qu'on ne peut connoître par les ſeules lumières de la raiſon l'immortalité de l'ame, c'eſt donner beau jeu aux Incrédules, qui prétendent qu'il eſt impoſſible de concevoir qu'une choſe qui a eu un commencement ne doive point avoir de fin.

On eſt ſi accoutumé à conſidérer l'étendue & la penſée comme deux attributs d'une même ſubſtance, qu'on ſe ſent très-porté à croire que c'eſt la même ſubſtance qui penſe & qui eſt étendue. Nous avons levé cette difficulté, en démontrant que ces deux attributs ſont incompatibles, & que l'eſprit & le corps ne conviennent que dans les attributs eſſentiels de la ſubſtance, qui ſont de ſub-

ſiſter en ſoi-même, & d'être le ſujet de pluſieurs modes; d'où il s'enſuit viſiblement qu'ils différent, & qu'ils ſont oppoſés dans toutes les autres propriétés qui ne leur appartiennent pas en qualité de ſubſtance, mais en qualité de corps ou d'eſprit.

L'ame n'étant point étendue, ne peut être dans le corps auquel elle eſt unie, comme dans un lieu; elle n'y eſt qu'à cauſe qu'elle penſe par le moyen du corps dont elle dirige quelques mouvemens par ſa volonté. C'eſt auſſi en ce ſens que Dieu eſt par-tout, parcequ'il conſerve & meut tout par ſa volonté toute-puiſſante; il y a cependant cette différence entre Dieu & l'ame, que l'ame eſt dans le corps, non ſeulement à cauſe qu'elle en dirige les mouvemens par ſa volonté, mais encore parcequ'elle eſt étroitement conjointe avec lui, à raiſon de la dépendance qu'elle a de ſes mouvemens; ce qui ne peut convenir à Dieu, qui eſt indépendant des corps dont il produit tous les mouvemens. Le lieu étant un attribut eſſentiel du corps, qui ne ſçauroit exiſter ſans être dans un lieu,

l'on eſt naturellement porté à croire qu'il eſt un attribut eſſentiel de tout Etre créé & fini, & que l'ame eſt dans le corps auquel elle eſt unie, comme le corps eſt dans un lieu; mais il ne faut pas attribuer à l'Etre en général une propriété qui ne convient qu'au corps en particulier. En parlant de l'immenſité, nous avons prouvé, & bien clairement démontré, que le lieu n'eſt propre qu'aux Etres corporels.

L'ame n'eſt dans le corps, qu'à cauſe qu'elle penſe par le moyen du corps; & n'étant pas moins étroitement unie au corps d'un enfant dans le ſein même de ſa mere, qu'elle l'eſt quand il eſt adulte, il eſt évident qu'elle a des penſées & des ſenſations, lors même qu'il eſt dans le ſein de ſa mere. Il y a pourtant tout lieu de croire que l'ame ne médite pas dans le ſein de la mere, & qu'elle n'eſt occupée qu'à ſentir par le ſens de l'attouchement, le plaiſir ou la douleur qui réſulte des mouvemens excités dans les nerfs; comme les parties du cerveau ſont alors fort molles, ces mouvemens l'ébranlent avec tant de vio-

lence, que l'ame ne peut être attentive qu'à la ſenſation qui réſulte de cet ébranlement.

Quoique l'ame ſente toujours en quelque manière, nous croyons quelquefois ne ſentir pas ; parcequ'étant éveillés, nous ſentons tout à la fois un ſi grand nombre de choſes, que nous n'en ſentons aucune diſtinctement, ou parcequ'étant endormis, nous avons des ſentimens ſi légers, que les traces qu'ils laiſſent dans le cerveau ne ſont point aſſez profondes pour nous en faire ſouvenir quand nous ſommes éveillés. La ſubſtance du cerveau d'un enfant dans le ſein de ſa mere, & pendant les premières années de ſa vie, eſt trop molle pour que les traces imprimées pour lors par les penſées & les ſenſations, ſubſiſtent encore quand il eſt adulte ; c'eſt pourquoi il n'eſt pas poſſible qu'il s'en ſouvienne. Afin de mettre dans le plus grand jour tout ce qui a été dit, il eſt néceſſaire d'expliquer en quoi conſiſte l'union de l'ame & du corps.

De l'union de l'ame & du corps.

LEIBNITS a imaginé un ſyſtême bien ſingulier ſur la manière dont l'ame eſt unie au corps ; il fait conſiſter cette union dans une prétendue harmonie préétablie. L'ame, ſelon lui, n'a aucun commerce avec le corps ; ce ſont deux horloges que Dieu a faites, & qui vont un certain temps dans une correſpondance parfaite ; l'une montre les heures, l'autre ſonne. L'horloge qui montre l'heure, ne la montre pas parceque l'autre ſonne, mais Dieu a établi leur mouvement de façon que l'aiguille & la ſonnerie ſe rapportent continuellement. Ainſi l'ame de Virgile produiſoit l'Eneïde, & ſa main écrivoit l'Eneïde, ſans que cette main fût dirigée par l'auteur ; Dieu avoit réglé de tout temps, que l'ame de Virgile feroit des vers, & qu'une main attachée au corps de Virgile les mettroit par écrit.

Ce ſyſtême extraordinaire eſt dénué de tout fondement, & de toute vraiſem-

blance. On ne ſçauroit concilier la liberté de l'homme avec cette harmonie préétablie, dans laquelle Leibnits fait conſiſter l'union de l'ame & du corps. Quand les plus grands Philoſophes entendirent parler de cette opinion, ils marquerent pour elle un auſſi grand mépris, que ſi Leibnits n'en avoit pas été l'auteur; ils ne lui répondirent qu'en riant. Ce ſentiment eſt contraire au fameux principe de la raiſon ſuffiſante, priſe du fond des choſes, ſans laquelle rien ne ſe fait, ſelon Leibnits. Quelle eſt la raiſon de l'union de deux ſubſtances auſſi infiniment différentes que l'ame & le corps, & dont l'une n'influe en rien ſur l'autre? Le ſyſtême de l'harmonie préétablie révolte la raiſon, & il eſt inutile d'en faire une plus ample réfutation.

Le mot d'*union* eſt très-équivoque. Toute véritable union ſuppoſe des choſes réellement diſtinctes. Nous ne connoiſſons que deux ſortes de ſubſtances, qui ſont l'eſprit & le corps. Deux ſubſtances ne peuvent être unies que par une certaine dépendance ſelon leurs attributs.

relatifs, en vertu de laquelle on les conſidere comme ne faiſant qu'un même tout à quelque égard. L'union de deux ſubſtances ne peut être qu'entre deux corps, ou entre deux eſprits, ou entre un corps & un eſprit.

Deux eſprits ſont unis, lorſqu'il y a un tel rapport entre eux, qu'ils ont les mêmes penſées & les mêmes volontés dépendamment l'un de l'autre.

Deux corps ſont unis, quand l'un eſt tellement adhérent à l'autre, qu'on ne peut les ſéparer facilement, & que l'un ne peut être mu ſans l'autre; cette union dure tandis que cette dépendance mutuelle ſubſiſte.

Un corps & un eſprit ſont unis autant qu'ils le peuvent être, quand il y a des mouvemens du corps qui dépendent des penſées de l'eſprit, & des penſées de l'eſprit qui dépendent des mouvemens du corps. On ne peut connoître cette union, ou la dépendance réciproque des penſées de l'ame & des mouvemens du corps, que par l'expérience.

Dieu eſt l'auteur de l'union de l'ame

& du corps. Il n'eſt pas au pouvoir de l'ame de conſerver ſon union avec le corps, ni au pouvoir du corps de conſerver ſon union avec l'ame; elle ne dépend pas non plus de l'eſprit & du corps pris enſemble, parceque ne leur étant pas eſſentielle, elle doit procéder d'une cauſe extérieure, qui ne peut être que Dieu, qui veut que mon corps ſe meuve diverſement ſelon le deſir de mon ame, & que mon ame penſe auſſi diverſement ſelon les différens mouvemens de mon corps. J'éprouve que je ſens de la chaleur en m'approchant du feu, & du froid en touchant la glace; il n'eſt pas néceſſaire que je ſçache comment & pourquoi cela ſe fait: je ſçais donc par expérience, qu'il y a une dépendance actuelle des penſées de mon ame de quelques mouvemens de mon corps, & de quelques mouvemens de mon corps, de quelques penſées de mon ame; par conſéquent l'expérience m'apprend que mon ame eſt unie à mon corps.

L'expérience m'apprend auſſi, que quoique l'ame ſoit unie à toutes les par-

ties du corps, les nerfs ſont les principaux organes des ſens; car je ſuis inſenſible dans les endroits du corps où il n'y a point de nerfs, & même dans ceux où il s'en trouve, s'ils ſont tellement diſpoſés qu'ils ne puiſſent tranſmettre juſqu'au cerveau le mouvement qu'ils ont reçu des objets extérieurs. Certaines maladies qui attaquent le cerveau ſans bleſſer les autres parties du corps, empêchent que les mouvemens produits dans le corps par les objets extérieurs, n'excitent dans l'ame quelque ſenſation; d'où je ſuis obligé de conclure, que les nerfs ne ſont pas les organes immédiats de l'ame, & qu'ils ſervent ſeulement à tranſmettre au cerveau les mouvemens qu'ils ont reçus des objets extérieurs, & que les ſenſations dépendent immédiatement de certains mouvemens du cerveau.

De ce qui vient d'être dit, il s'enſuit évidemment, que tout mouvement excité dans le cerveau par les eſprits animaux, qui reſſemblera à un autre mouvement qui aura été cauſé par l'impreſ-

ſion des objets extérieurs faite ſur les nerfs, fera renaître la même ſenſation, & la même idée. On peut facilement par ce moyen expliquer les ſonges, & comment l'ame ſe repréſente les choſes abſentes qu'elle a déja connues. Lorſque les mouvemens ſont contraires à la conſtitution naturelle du corps, l'ame ſent de la douleur; & quand les mouvemens ſont propres à la conſervation du corps, elle ſent du plaiſir. L'ame ſent un penchant qui la porte à fuir ou à rechercher un objet dont elle a l'idée, ſuivant qu'il lui paroît bon ou mauvais; de-là naiſſent les paſſions. Les idées qui regardent la conſervation du corps, telles que ſont celles qui ſont accompagnées de ſentiment & de paſſion, ſont ſuivies du mouvement des eſprits animaux, le plus propre pour l'exécution des volontés de l'ame, & pour le bien du corps. La crainte, par exemple, eſt accompagnée d'un mouvement des eſprits qui porte à fuir ce que l'on craint; le deſir au contraire, eſt accompagné d'un mouvement des eſprits qui porte à rechercher ce qu'on deſire.

Toutes les idées des corps particuliers & toutes les connoiſſances des choſes ſenſibles & corporelles dépendent médiatement ou immédiatement de quelque mouvement du cerveau ; mais l'idée de Dieu, de l'infini, & généralement de tout ce qui eſt ſpirituel & immatériel, n'en dépend point ; toutes les idées des choſes ſpirituelles & incorporelles n'appartiennent pas à l'ame en tant qu'elle eſt unie au corps, mais en tant que ſa nature eſt de penſer.

S'il arrive pendant le ſommeil, que les eſprits animaux qui ſont dans le cerveau, en ébranlent quelques parties, de la même manière que ſi un objet agiſſoit ſur les organes des ſens, pour lors l'ame éprouve une ſenſation qu'on appelle un ſonge. On ne ſonge preſque jamais en dormant qu'aux choſes qu'on a ſenties étant éveillé, parceque les parties du cerveau qui ont déja été ébranlées par l'action de quelque objet extérieur, ſont bien plus aiſées à être ébranlées que celles qui ſont toujours demeurées en repos.

Quoique les impreſſions faites ſur les

organes pendant le ſommeil, n'excitent aucune ſenſation, l'ame n'eſt pas moins unie au corps dans cet état, que dans celui de la veille. Le ſommeil eſt cauſé par une diſette d'eſprits animaux, qui fait que les pores du cerveau, par où les eſprits coulent dans les nerfs, n'étant plus tenus ouverts par le paſſage fréquent des eſprits, ſe bouchent d'eux-mêmes. Enſuite de cette obſtruction, les eſprits animaux qui étoient dans les nerfs, ſe diſſipent, & il n'en paſſe point d'autres; les filets des nerfs deviennent lâches & incapables de tranſmettre juſqu'au cerveau l'impreſſion qu'un objet fait ſur quelqu'endroit de notre corps; c'eſt pourquoi il n'en réſulte aucune ſenſation. Les muſcles qui ſont auſſi pour lors vuides d'eſprits, ne ſçauroient plus ſervir à remuer les parties du corps où ils ſont inſérés, & dont le mouvement dépend de l'action de ces muſcles.

Il eſt rare qu'il y ait une ſuite réglée dans les ſonges; parceque les eſprits animaux remuent pour l'ordinaire ſans ordre les parties du cerveau qui ont été ébranlées par la préſence des objets. On

conçoit aiſément que les parties qui ont été remuées dans différens temps par divers objets, peuvent l'être en même temps par les eſprits ; & que celles qui l'ont été enſemble, peuvent l'être ſucceſſivement & avec une diverſité infinie, qui cauſe la variété immenſe qui ſe trouve dans les ſonges.

Le ſommeil ceſſe de deux manières : premièrement, par une impreſſion ſur quelqu'un des organes ſi forte qu'elle parvient juſqu'au cerveau ; ſecondement, quand les eſprits animaux qui ſe produiſent pendant le ſommeil, ſont aſſez abondans pour avoir la force d'ouvrir les entrées des nerfs, & pour les remplir de façon qu'ils puiſſent tranſmettre juſqu'au cerveau les ébranlemens produits par les objets qui touchent le corps. Il y a auſſi deux cauſes qui tiennent les orifices des nerfs tendus & ouverts ; la première eſt le *jailliſſement* ou l'impulſion des eſprits ſortans du cerveau ; la ſeconde eſt le *rebondiſſement* de ces mêmes eſprits contre le cerveau. Dans le repos la ſeconde cauſe manque, par conſéquent la pre-

mière eſt plus facilement vaincue ; c'eſt pourquoi l'on s'endort plus facilement dans le ſilence, quand rien ne frape les oreilles ; durant la nuit, quand la lumière ne pénetre point les paupières ; quand on eſt aſſis ou couché, & quand le corps & l'eſprit ſont tranquilles. Néanmoins un léger frottement, le murmure des eaux, ou quelque petit bruit continu & uniforme, ou quelque ſon doux & agréable, provoquent le ſommeil ; parceque le doux & continu rebondiſſement qui ſe fait pour lors, détournant celui qui ſe feroit par ſecouſſes & à diverſes repriſes, ne peut pas empêcher long-temps l'affaiſement des nerfs.

L'uſage des alimens & des médicamens froids & humides, provoque le ſommeil, ſoit parceque ces choſes froides & humides n'engendrent que peu d'eſprits ; ſoit parcequ'elles portent toujours quelque ſéroſité à l'origine des nerfs. L'opium & les autres ſomnifères, ſoit qu'on les avale, ſoit qu'on les applique par dehors, provoquent auſſi le ſommeil, en humectant, en refroidiſſant, ou en portant dans le ſang des

parties glutineuſes & viſqueuſes, propres à boucher les orifices des nerfs, juſqu'à ce que l'abondance des eſprits diſſipe & écarte l'humeur, & r'ouvre les entrées des nerfs & les tienne tendus.

L'expérience prouve ce qui vient d'être dit. Ceux qui ont le cerveau froid & humide, comme les enfans & les vieillards, s'endorment aiſément, & ſont preſque toujours aſſoupis; nous voyons au contraire, que ceux qui par leur conſtitution naturelle, par maladie, ou autrement, l'ont extrêmement ſec & chaud, ſont ſujets à l'inſomnie, qui eſt toujours cauſée par le flux & reflux continuel & exceſſif des eſprits animaux dans les organes internes & externes du corps. Tout ce qui eſt capable d'agiter fortement & d'émouvoir puiſſamment les eſprits animaux, produit l'inſomnie. Il y a des vieillards qui dorment peu; parceque les pores de leur cerveau ayant été ouverts, & trop élargis par le paſſage des eſprits depuis un fort grand nombre d'années, ils y paſſent & repaſſent ſi facilement, que quoique ces eſprits ſoient d'ailleurs tranquilles, ils ne laiſſent pas de tenir

les

les vieillards éveillés par leur mouvement perpétuel.

Le détail qu'on vient de faire des cauſes de la veille & du ſommeil, nous a paru néceſſaire pour rendre plus lumineuſe la réfutation du raiſonnement par lequel Loke tâche de prouver que l'ame ne penſe pas quand nous dormons, & que Socrate dormant & Socrate éveillé ſont deux perſonnes.

La volonté de Dieu eſt la cauſe efficiente de l'union de l'ame & du corps; les parties organiques en ſont les cauſes ſecondes générales; enfin les cauſes ſecondes particulières, deſquelles dépend principalement la diverſité des mœurs & des inclinations, ſont les conditions particulières qui ſe rencontrent dans le corps de chaque homme, ſoit à raiſon de ſon tempérament, ou de la conformation, ou du mouvement du ſang & des eſprits; ſoit à raiſon du changement que le père & la mère & les autres corps étrangers y peuvent apporter.

CHAPITRE II.

Des facultés de l'ame, & de ſes principales modifications.

APRE'S avoir expliqué la nature de l'ame, & avoir démontré qu'elle eſt une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle, dont l'eſſence eſt de penſer; pour en donner une connoiſſance plus parfaite, il eſt néceſſaire d'examiner quelles ſont ſes facultés, & ſes principales modifications. Nous diviſerons ce Chapitre en deux Articles. Dans le premier, nous traiterons des facultés de l'ame; & dans le ſecond, nous parlerons de ſes principales modifications.

ARTICLE PREMIER.

Des facultés de l'ame.

L'AME qui eſt un eſprit uni à un corps, a autant de facultés qu'il y a de manières différentes dont elle penſe. Toutes ſes fonctions ſe peuvent rapporter à deux facultés générales, qui ſont la puiſſance de connoître, qu'on appelle *entendement*, & la puiſſance de vouloir, qu'on nomme *volonté*; elle n'eſt qu'une ſuite de la première. Il eſt évident que la puiſſance de vouloir eſt une propriété de l'ame, & qu'elle dépend de celle de connoître; l'expérience nous apprend que nous voulons, ou ne voulons pas les choſes, ſelon qu'elles nous ſont repréſentées comme bonnes ou mauvaiſes.

Les facultés de connoître & de vouloir ne ſont pas réellement diſtinctes de l'ame; elles ne ſont que l'ame même, à laquelle on donne le nom d'*entendement*, en tant qu'elle connoît, & celui de *volonté*, en tant qu'elle ſe détermi-

ne. L'ame eſt une ſubſtance ſimple, dont l'eſſence & la nature prouvent qu'il n'y a tout au plus qu'une diſtinction de raiſon entre elle & ſes facultés, qui ne ſont que l'ame même, conſidérée comme ayant la puiſſance de penſer en pluſieurs manières.

De l'Entendement.

L'ENTENDEMENT en général n'eſt autre choſe que la puiſſance qu'a l'ame de connoître, de quelque manière qu'elle connoiſſe ; l'on donne à cette puiſſance différens noms, en vertu des différentes manières dont nous connoiſſons. Toutes les manières dont nous connoiſſons, peuvent ſe réduire à cinq, que l'on exprime par cinq noms différens, qui ſont *la conception*, *l'imagination*, *les ſens*, *la mémoire* & *les paſſions*, qu'on appelle communément *paſſions de l'ame*.

La *conception* ou la faculté de concevoir, n'eſt autre choſe que la puiſſance qu'a l'ame de connoître tout ce

qui eſt ſpirituel & immatériel, comme Dieu, ſoi-même, les autres ames, ſes propres opérations & celles des autres ames.

L'ame a reçu de Dieu dans l'inſtant qu'il l'a créée, l'idée qui le lui repréſente; étant unie au corps elle conſerve cette idée, qui eſt néanmoins rendue obſcure & confuſe par cette union, qui eſt la cauſe que l'attention de l'ame eſt continuellement employée à la conſidération des choſes matérielles. L'ame unie au corps ne penſe à Dieu, que lorſqu'il y a quelque choſe qui la détourne de la contemplation des objets matériels, & qui la fait rentrer en elle-même, pour y conſidérer l'idée innée qu'elle a de l'Etre ſouverainement parfait.

Comme l'ame n'eſt jamais ſans penſer & ſans ſentir en quelque ſorte, & qu'elle ne peut penſer, ni ſentir ſans s'appercevoir qu'elle penſe & qu'elle ſent, elle fait par ce moyen un perpétuel uſage de la faculté de concevoir. Elle connoît non ſeulement qu'elle eſt une ſubſtance penſante, mais encore

qu'elle eſt unie à un corps, dont ſes ſenſations dépendent. Quoiqu'elle apperçoive néceſſairement ſes idées & ſes ſenſations, elle croit ſouvent ne pas les connoître : parcequ'elle eſt ſi appliquée à les conſidérer, par rapport à leurs objets, qu'il ne lui reſte plus aſſez d'attention pour les conſidérer par rapport à elle-même.

L'ame connoît les autres ames par les rapports qu'elles ont aux corps avec leſquels elles ſont unies. En parlant aux autres hommes, nous voyons qu'ils répondent de telle ſorte, que nous avons lieu de croire qu'ils ont des idées ſemblables à celles que nous avons nous-mêmes, & qu'ils ont une ame qui penſe comme la nôtre, dépendamment d'un corps qu'elle anime.

L'imagination, ou la faculté d'imaginer, n'eſt autre choſe, que la puiſſance qu'a l'ame de connoître les corps particuliers, & les rapports d'égalité ou d'inégalité qui ſont entre eux.

Par *les ſens*, ou la faculté de ſentir, on entend la puiſſance qu'a l'ame de

connoître les divers rapports que les objets extérieurs ont avec elle, ſelon les différentes impreſſions qu'ils font ſur le corps auquel elle eſt unie.

Par *la mémoire*, on entend la puiſſance qu'a l'ame de concevoir, de ſentir & d'imaginer ce qu'elle a déja connu, ſenti & imaginé.

Par *les paſſions*, on entend la puiſſance qu'a l'ame de concevoir, de ſentir & d'imaginer avec quelque émotion particulière des eſprits animaux.

Il eſt néceſſaire de ſe ſouvenir de ce qui a été dit de l'union de l'ame & du corps, pour comprendre la manière particulière dont l'imagination, les ſens, la mémoire & les paſſions agiſſent. Quand un corps agiſſant ſur les nerfs, qui ſont les organes des ſens, excite dans le cerveau un mouvement particulier, l'ame imagine & ſent un certain corps. L'ébranlement des nerfs peut commencer par les bouts qui ſe terminent dans le cerveau, ou par ceux qui ſe terminent aux parties extérieures du corps.

Quand l'agitation des nerfs commen-

ce par les bouts extérieurs, alors l'ame ſent & imagine; elle ſent par l'impreſſion que l'objet fait ſur certaine partie extérieure du corps, & elle imagine par l'impreſſion qui eſt portée juſqu'aux bouts intérieurs. Quand l'agitation commence par les bouts intérieurs, & qu'elle n'a pas la force de ſe continuer juſqu'aux bouts extérieurs, alors l'ame imagine ſeulement; mais ſi cette agitation s'étend juſqu'aux bouts extérieurs, l'ame imagine & ſent tout-à-la-fois, & l'on croit voir & toucher ce qu'on ne voit, ni ne touche.

Imaginer, à proprement parler, n'eſt autre choſe, qu'avoir l'idée d'un corps particulier, cauſée par le ſeul cours des eſprits animaux qui ébranlent les bouts intérieurs des fibres des nerfs, de la même manière qu'ils ont été auparavant ébranlés par la préſence de l'objet qu'on imagine. L'ame ne ſent rien pour l'ordinaire, quand les objets ſont abſens, elle ſe ſouvient ſeulement de ce qu'elle a ſenti, comme l'expérience le démontre.

L'ame connoît ſouvent par *accommo-*

dation, en ſe ſervant de l'idée d'une choſe qu'elle a vue, pour s'en repréſenter une autre qui n'eſt pas tombée ſous les ſens. On eſt ſi accoutumé à connoître de cette façon, qu'on ſe ſert non ſeulement de l'idée des corps qu'on a vus, pour s'en repréſenter d'autres qu'on n'a jamais vus; mais on ſe ſert encore de l'idée des corps pour ſe repréſenter les eſprits : on conçoit l'ame, par exemple, comme une matière ſubtile; ce qui eſt la ſource de beaucoup d'erreurs.

Quand l'ame a connu certaines choſes, elle peut facilement en imaginer d'autres par *compoſition*, en joignant enſemble des choſes dont elle a des idées ſéparées; par *ampliation*, en faiſant, par exemple, de l'idée d'un homme d'une grandeur ordinaire, l'idée d'un géant, & par *diminution*, en faiſant de l'idée d'un géant, l'idée d'un pigmée.

Nous ne dirons rien de pluſieurs queſtions qu'on a coutume de traiter dans la Métaphyſique; il nous paroît plus à propos de les renvoyer à la Phyſique, à laquelle ſeule il appartient d'expliquer

la ſtructure des organes, qu'il faut connoître pour entendre ce qui concerne pluſieurs fonctions de l'ame, conſidérées particulièrement par rapport au corps.

De la volonté.

LA volonté en général, eſt la puiſſance qu'a l'ame de ſe déterminer aux choſes qu'elle connoît, de quelque manière qu'elle s'y détermine. L'expérience prouve bien évidemment, que nous avons cette faculté, à laquelle on rapporte tout ce qu'il y a de vrai & de faux dans nos jugemens, & tout ce qu'il y a de bon & de mauvais dans nos affections.

La volonté n'eſt point réellement diſtincte de l'ame; elle n'eſt que l'ame même, conſidérée en tant qu'elle ſe détermine à affirmer ou à nier ce qu'elle connoît comme vrai ou faux, & à fuir ou embraſſer ce qu'elle connoît comme

bon ou mauvais. La vérité & la bonté ſont l'objet de la volonté. Il n'y a qu'une action de la volonté à l'égard de la vérité : cette action eſt celle par laquelle nous affirmons, qu'il y a un certain rapport d'égalité ou d'inégalité entre les choſes que nous connoiſſons ; mais à l'égard de la bonté, il y a deux actions de la volonté, l'une par laquelle nous affirmons que les choſes nous conviennent, ou ne nous conviennent pas, & l'autre, par laquelle nous nous uniſſons à elles par l'amour, ou nous nous en ſéparons par la haine.

La puiſſance d'agir propre à l'ame, peut être conſidérée de cinq manières, & diviſée en cinq eſpèces, qui ſont l'*intelligence*, la *raiſon*, le *jugement*, la *volonté* proprement dite, & le *libre-arbitre*.

L'*Intelligence* conſidérée comme une ſimple faculté, eſt la puiſſance qu'a l'ame de joindre ou de ſéparer deux ou pluſieurs choſes, ſuivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité néceſſaires, & connus par eux-mêmes. Affirmer

que le tout eſt égal à ſes parties priſes enſemble, & nier que la partie ſoit égale au tout dont elle eſt partie, ſont des fonctions de l'intelligence ; le rapport d'égalité entre le tout & ſes parties priſes enſemble, & le rapport d'inégalité entre la partie & le tout dont elle eſt partie, ſont deux rapports néceſſaires & connus par eux-mêmes.

La *Raiſon* eſt la puiſſance qu'a l'ame de joindre ou de ſéparer deux ou pluſieurs choſes, ſuivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité néceſſaires, mais qui ne ſont pas connus par eux-mêmes. Toutes les concluſions des ſyllogiſmes ſont des fonctions de la raiſon.

Le *Jugement* conſidéré comme une faculté de l'ame, eſt la puiſſance qu'elle a de joindre ou de ſéparer deux ou pluſieurs choſes, ſuivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité contingens, & non néceſſaires. Affirmer que Pierre eſt ſçavant, & nier que Paul eſt ſage, ſont des fonctions du jugement, parceque le rapport d'égalité entre la ſcience & Pierre, & le rapport d'inéga-

lie entre la ſageſſe & Paul ne ſont que contingens.

La *Volonté* proprement dite, eſt la puiſſance qu'a l'ame de ſe joindre aux choſes qui ont avec elle des rapports néceſſaires de convenance, & de ſe ſéparer de celles qui ont avec elle des rapports néceſſaires de diſconvenance. L'amour, par exemple, pour le bonheur, & l'averſion pour la misère, ſont des fonctions de la volonté proprement dite, parceque les rapports de convenance & de diſconvenance que le bonheur & la misère ont avec nous, ſont néceſſaires.

Le *Libre-arbitre* eſt la puiſſance qu'a l'ame de ſe joindre aux choſes qui ont avec elle des rapports contingens, & non néceſſaires de convenance, & de ſe ſéparer de celles qui ont avec elle des rapports contingens de diſconvenance. L'amour du travail, & la haine du jeu, ſont des fonctions du libre-arbitre.

Il eſt évident par la nature du libre-arbitre, & du jugement, que l'ame eſt toujours libre dans les fonctions de ces deux facultés, qui ſont deux ſortes de volonté. La liberté des actions humai-

nes qui appartiennent à ces deux facultés, conſiſte en ce que l'ame affirme ou aime de telle ſorte, qu'elle retient toujours la puiſſance de ne pas affirmer ou aimer, ou d'affirmer & d'aimer le contraire de ce qu'elle affirme, ou de ce qu'elle aime. Les rapports qui ſont l'objet du jugement & du libre-arbitre, étant contingens, il répugne que ces deux facultés n'agiſſent pas librement. Quand je vois, par exemple, qu'un corps eſt borné par quatre côtés égaux, j'affirme qu'il eſt quarré; de même quand je ſens que quelque choſe me fait du bien, je l'aime, mais je ne l'aime pas néceſſairement; elle peut ceſſer de me convenir, & je puis ceſſer de l'aimer; ce qui ſeroit impoſſible ſi je l'aimois néceſſairement.

De la Liberté.

LA Liberté eſt la puiſſance que l'ame a de ſe déterminer ou de ne ſe pas déterminer à quelque choſe ; elle a plus d'étendue que le libre-arbitre, en ce qu'elle embraſſe la vérité & la bonté des choſes, & que le libre-arbitre ne regarde que la bonté. La liberté doit être attribuée à l'ame, & non pas à la volonté qui eſt une de ſes facultés, à laquelle il ne convient pas d'attribuer la liberté qui eſt auſſi une faculté.

L'exiſtence de la liberté dans l'homme, eſt ſi clairement démontrée par l'expérience, qu'il n'eſt pas poſſible d'avoir le moindre doute raiſonnable ſur cet article. La liberté conſiſte dans la puiſſance d'agir ou de s'empêcher d'agir. Toutes les actions dont nous avons quelque idée, ſe réduiſent à ces deux, *mouvoir* & *penſer*. Il n'y a perſonne qui ne trouve en ſoi-même la puiſſance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du

corps, ou quelqu'une de ſes propres pensées, ſelon qu'il le juge à propos. L'homme eſt un agent libre à l'égard de tous les mouvemens & de toutes les penſées dont le commencement & la ceſſation dépendent de ſon choix, & de la détermination de ſon eſprit.

Une action peut être volontaire ſans être libre; pour être libre, il faut qu'il ſoit au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, & que ces deux choſes dépendent de la préférence de ſon eſprit. Dans un paralytique, par exemple, qui préfere d'être aſſis à changer de place, c'eſt une choſe volontaire de demeurer aſſis, mais ce n'eſt pas une choſe libre; parcequ'il n'a pas la puiſſance de changer de place. *Volontaire* n'eſt pas oppoſé à *Néceſſaire.*

Spinoſa & Hobbes prétendent que la liberté qu'on attribue à l'homme, eſt une chimère, & que ſes actions ſont auſſi néceſſaires que les mouvemens d'une pendule. Tous les argumens dont ils ſe ſont ſervi pour le prouver, peuvent être réduits à deux.

Premi[illegible]ment,

Premièrement, ils diſent que l'ame humaine ne ſe détermine point elle-même, en vertu d'une faculté qui lui ſoit inhérente; mais que ſa détermination lui vient d'une cauſe externe, qui eſt déterminée à ſon tour par une autre, celle-ci par une troiſiéme, & ainſi à l'infini; de même que tout corps qui eſt mu, eſt mu par un autre corps, ce ſecond par un troiſiéme, & ainſi à l'infini.

Secondement, ils ſoutiennent que l'ame eſt matérielle, & que toutes les penſées ne ſont que des modifications de la matière, qui n'a pas le pouvoir de commencer le mouvement, ou de ſe donner à elle-même la moindre détermination.

Ce que ces Auteurs alleguent contre la liberté de l'homme, attaque également la liberté de Dieu, & Spinoſa l'avoue. Nous avons dit dans le Traité précédent, en parlant de l'immutabilité de l'Etre ſuprême, en quoi ſa liberté diffère de la liberté humaine. De tout ce qui a été démontré dans la Théologie naturelle, il réſulte évidemment, que rien

n'eſt plus abſurde, ni plus contradictoire, que de dire, que tout ce qui arrive, arrive néceſſairement, en vertu d'une chaîne de cauſes dépendantes, & d'effets à l'infini, ſans cauſe indépendante & première. Nous avons prouvé par les argumens les plus lumineux, & les plus victorieux, l'exiſtence d'un Etre éternel, indépendant, ſouverainement puiſſant, créateur, & cauſe première de tous les autres Etres finis; parmi leſquels il y en a qui ſont des Etres penſans, qui ont reçu de lui le pouvoir de ſe déterminer, de vouloir, d'agir, & de vouloir même quelquefois, ſans autre raiſon que leur volonté. Il n'y a aucun homme ſur la terre, qui ne ſente quelquefois qu'il poſſéde cette liberté. Si nous ſentons que nous avons le pouvoir de choiſir dans certains cas, de commencer le mouvement, & de le commencer du côté que nous voulons; comment peut-on après cela aſſurer que nous ne l'avons pas?

Nous avons auſſi démontré dans le Traité de Dieu, & dans celui-ci en par-

lant de la nature de l'ame ; que ce qui penſe, eſt néceſſairement immatériel. Toutes les raiſons des Matérialiſtes contre la liberté, fondées ſur les propriétés de la matière, tombent néceſſairement, & ne ſont que de vains ſophiſmes, quand il eſt démontré que l'ame eſt ſpirituelle, & réellement diſtinguée de la matière. Il eſt plus abſurde de dire, que le mouvement, la figure, & certain arrangement des parties de la matière peuvent produire la penſée, ou la connoiſſance, que de ſoutenir que le triangle peut être un ſon, & le cercle une couleur.

Les argumens par leſquels Hobbes & Spinoſa tâchent d'anéantir le dogme de la liberté de l'homme, ſont ſuffiſamment réfutés par tout ce que nous avons dit de l'exiſtence de Dieu, de ſes principaux attributs, de la nature & de l'eſſence de l'ame humaine. Il eſt inutile de répéter toutes les raiſons qui ſappent les fondemens de tout ce que ces deux Philoſophes ont oſé avancer contre la raiſon & l'expérience, pour prouver que l'homme n'a pas le pouvoir de penſer,

de réfléchir, de ſe déterminer, & de ſe mouvoir lui-même.

On objecte encore contre la liberté, qu'elle eſt incompatible avec la certitude de la preſcience divine, & que la volonté de l'homme eſt néceſſairement déterminée par le dernier *dictamen* de l'entendement.

En parlant de la preſcience dans le Traité de Dieu, nous avons démontré que ſa certitude n'eſt point contraire à la liberté des actions de l'homme; elle eſt fondée elle-même ſur la réalité de leur exiſtence. Il étoit hier, & de toute éternité auſſi certainement vrai, que ce qui exiſte aujourd'hui, exiſteroit, qu'il eſt maintenant certain qu'il exiſte. La preſcience toute ſeule n'influe point ſur la certitude de chaque événement futur. La preſcience en Dieu, eſt la même choſe que la connoiſſance; toutes choſes lui ſont également préſentes: par conſéquent, comme ſa connoiſſance n'influe en rien ſur les choſes qui ſont actuellement, ſa preſcience ne peut auſſi avoir aucune influence ſur celles qui ſont à venir. Il n'eſt pas néceſſaire que

nous puiſſions expliquer comment Dieu prévoit les actions des agens libres, pour être certains que la ſimple preſcience ne peut ni altérer, ni diminuer la liberté d'une action, qui à tous autres égards ſeroit libre.

Il eſt faux que la volonté ſoit toujours déterminée par le dernier *dictamen* de l'entendement, qui n'eſt autre choſe que la détermination finale d'un homme, qui après avoir délibéré, ſe réſout à choiſir une choſe, ou à ne la pas choiſir; cette détermination eſt l'effet de ſa liberté. Son choix eſt libre, parcequ'il eſt accompagné de la puiſſance de ne pas choiſir le parti qu'il prend. Avant qu'il ſe fût déterminé, il avoit certainement le pouvoir de ne pas choiſir la choſe qu'il a préférée; l'acte ne détruit point dans ce cas la puiſſance, qui eſt la cauſe qui le produit. Un effet prouve évidemment l'exiſtence de ſa cauſe; il la détruit à la vérité quelquefois, comme il arrive dans un homme qui ſe donne la mort; mais dans le cas dont il s'agit, l'acte n'ayant rien de contraire à la puiſſance dont il émane, elle ſubſiſte après

qu'il a été produit ; l'exiſtence de cet acte, bien loin d'anéantir celle de la puiſſance de qui il la tient, ſert au contraire à la manifeſter évidemment.

Quand l'homme aime une choſe, il l'aime de telle ſorte, qu'il retient la puiſſance de la haïr ; & il la haïra en effet, lorſque l'entendement la lui repréſentera comme mauvaiſe ; ce qui eſt poſſible, comme l'expérience le prouve. L'entendement humain eſt de telle nature, qu'il peut repréſenter comme mauvais, les objets qu'il a repréſentés comme bons. Si l'homme qui aime une choſe, retient toujours la puiſſance de la haïr, il retient à plus forte raiſon la puiſſance de ne pas l'aimer ; il eſt donc bien évident qu'en l'aimant, il l'aime librement, & que par le dernier *dictamen* de l'entendement, ſa volonté n'eſt pas déterminée néceſſairement.

ARTICLE II.

Des modifications de l'Ame.

LEs penſées ſont les modifications de l'ame. La penſée eſt du nombre des choſes qui ſont ſi clairement connues par le ſentiment intérieur, qu'on les obſcurcit en voulant les éclaircir.

Les principales manières de penſer, auſquelles on rapporte toutes les autres, ſe réduiſent à quatre, qui ſont *concevoir*, *juger*, *raiſonner* & *arranger*; c'eſt pourquoi on diſtingue ordinairement quatre ſortes de penſées, ſçavoir l'*idée*, le *jugement*, le *raiſonnement* & la *méthode*, dont nous avons traité dans la Logique. Nous nous bornerons dans cet article, à parler de la nature, des cauſes & des propriétés de l'idée qu'on ne ſçauroit expliquer à fond, ſans avoir auparavant une connoiſſance de la nature de l'ame & de ſon union avec le corps, qui ont été bien dévelopées dans le Chapitre précédent; il ne s'agit donc que d'ajouter

ici, ce qui n'a pas été dit de l'idée dans la Logique.

Ceux qui ne conçoivent rien au-delà de la matière, regardent les idées dans l'entendement, à peu près comme l'impreſſion du cachet ſur la cire. Les Philoſophes qui prétendent que l'ame eſt matérielle, & que la matière peut penſer, expliquent la nature des idées de diverſes manières; mais toutes ces diverſes opinions ſont démontrées fauſſes & abſurdes, par les raiſons que nous avons rapportées en démontrant l'immatérialité de l'ame, & en prouvant, qu'il n'y a rien dans la matière qui ſoit capable de la rendre penſante & intelligente.

L'ame, ſelon Leibnits, eſt une *concentration*, *un miroir vivant* de tout l'Univers, qui a en ſoi toutes les idées confuſes de toutes les modifications de ce monde, préſentes, paſſées & futures. Il admet quatre eſpèces de *Monades*, qui ſont des Etres ſimples, dont tous les autres ſont compoſés; ces quatre ſortes de *Monades* ſont, 1°. les *Monades* qui ſont les élémens de la ma-

tière, 2°. les *Monades* dont les bêtes ſont compoſées, 3°. les *Monades* des eſprits finis, 4°. la *Monade* de Dieu.

Chaque Etre créé, ſelon ce célébre Auteur, eſt ſujet au changement, ſans quoi il ſeroit Dieu; mais ſes altérations, ſes déterminations ſucceſſives, ne peuvent venir du dehors, par la raiſon que cet Etre eſt ſimple, *intangible*, & n'occupe point de place; il a donc la ſource de tous ſes changemens en lui-même, à l'occaſion des objets extérieurs; il a donc des idées. Chaque Etre ſimple a un rapport néceſſaire avec toutes les parties de l'Univers; il a donc des idées relatives à tout l'Univers.

Les *Monades* qui ſont les élémens de la matière, n'ont aucune penſée claire. Les *Monades* des bêtes ont quelques idées claires, mais aucunes diſtinctes. Les *Monades* des eſprits finis, ont des idées claires, des idées diſtinctes, & des idées confuſes. La *Monade* de Dieu n'a que des idées adéquates.

L'ame eſt un Etre ſimple, créé; il ne peut donc reſter dans un même état, dit Leibnits. Les corps étant compoſés,

ne peuvent faire aucune altération dans un Etre ſimple ; il faut donc que les changemens de l'ame prennent leur ſource dans ſa propre nature ; ſes changemens ſont donc des idées ſucceſſives des choſes de cet Univers. L'ame a quelques idées claires ; mais toutes les choſes de cet Univers ſont tellement liées entre elles à jamais, & tellement dépendantes l'une de l'autre, ſelon le même Auteur, que ſi l'ame a une idée claire d'une de ces choſes, elle a néceſſairement des idées confuſes & obſcures de tout le reſte.

Ce ſyſtême fourmille d'abſurdités. Quand même il ſeroit poſſible que Dieu eût fait tout ce que Leibnits imagine, faudroit-il le croire ſur une ſimple poſſibilité ? Par tous les efforts qu'il a faits pour prouver ſon ſyſtême, il a marché méthodiquement vers l'erreur, avec le flambeau même deſtiné à nous éclairer. En voulant ſuivre le principe de la raiſon ſuffiſante, il a heurté le grand principe de la contradiction. La matière, ſelon Leibnits, eſt diviſible à l'infini ; comment donc veut-il qu'elle ſoit com-

poſée d'Etres ſimples ? Eſt il poſſible qu'un compoſé n'ait rien de ſemblable à ce qui le compoſe ? Il y a une contradiction manifeſte entre un Etre ſimple & un Etre étendu. Conçoit-on que l'un puiſſe être fait de l'autre ? Tout ce que cet Auteur dit de ſes prétendues *Monades* choque le bon ſens. Celui qui diroit que l'or n'eſt qu'un compoſé de parties de fer, & que le ſucre eſt formé des parties conſtituantes de la coloquinte, diroit-il quelque choſe de plus révoltant, que ce que dit Leibnits en ſoutenant, que les Etres penſans & les Etres corporels, les Etres ſimples & les Etres compoſés, ſont faits des mêmes élémens ? Si les *Monades* qui ſont les élémens de la matière, ont des idées, la matière eſt donc compoſée d'Etres penſans. Eſt-il rien de plus abſurde qu'un pareil ſentiment ? Il eſt ſolidement réfuté par tout ce qui a été démontré de la nature de Dieu & de notre ame ; il eſt donc inutile d'entrer dans une plus ample diſcuſſion.

Tous les Philoſophes entendent par idée, ce qui repréſente un objet à notre

eſprit. Il y en a qui définiſſent l'idée, l'objet de la perception de l'eſprit ; les autres diviſent l'idée en idée *objective*, & idée *formelle*.

L'idée *formelle*, eſt une modification de l'eſprit, par laquelle un objet eſt rendu préſent à l'eſprit ; cette idée eſt auſſi appellée, *perception*.

L'idée *objective*, eſt l'objet repréſenté à l'eſprit. Quand j'apperçois un triangle, par exemple, ſans rien affirmer, ni rien nier, la penſée qui me repréſente le triangle, eſt l'idée *formelle*, & le triangle repréſenté par cette penſée, eſt l'idée *objective*.

Sentiment du Pere Malebranche.

JE crois, dit cet Auteur, Chapitre I. ſeconde Partie, Livre troiſiéme de la nature des idées, *que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les choſes qui ſont hors de nous par elles-mêmes. Nous voyons le ſoleil, les étoiles, & une infinité d'autres ob-*

jets hors de nous ; & il n'eſt pas vraiſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille, pour ainſi dire, ſe promener dans les Cieux, pour y contempler toutes ces choſes : elle ne les voit donc point par elles-mêmes, & l'objet immédiat de notre eſprit, lorſqu'il voit le ſoleil, par exemple, n'eſt pas le ſoleil, mais quelque choſe qui eſt intimement unie à notre ame ; & c'eſt ce que j'appelle idée. *Ainſi par ce mot* idée, *je n'entens ici autre choſe, que ce qui eſt l'objet immédiat, ou le plus proche de l'eſprit, quand il apperçoit quelque choſe.*

Le Pere Malebranche prétend que notre ame apperçoit ſes propres penſées, & tout ce qui eſt dans elle, ſans idées. A l'égard des choſes qui ſont hors d'elle, ſi elles ſont ſpirituelles, elle peut les voir par elles-mêmes, & ſans idées, quoique d'une manière fort imparfaite ; mais elle ne peut voir les corps, que par des idées qui les repréſentent. *Le ſoleil*, dit-il, *que l'on regarde, n'eſt pas celui que l'on voit, mais celui qui eſt immédiatement uni à*

l'ame, & je pourrois le voir quoiqu'il n'exiſtât pas. Selon cet Auteur, nous voyons toutes choſes en Dieu, dans qui il admet une étendue *intelligible* & infinie, qui eſt celle que nous appercevons, quand nous regardons les corps; cette étendue eſt l'objet immédiat de l'eſprit; elle eſt, pour ainſi dire, le miroir qui nous repréſente toutes les choſes corporelles & ſenſibles. Toutes les parties de l'étendue intelligible peuvent ſervir à repréſenter le Soleil, un cheval, un arbre, & être, dit le Pere Malebranche, ſoleil, arbre, cheval du monde intelligible.

Il eſt évident que cet Auteur entend par *idée*, l'objet immédiat de l'eſprit, quand il apperçoit quelque choſe; & cet objet eſt diſtingué de la modification de l'ame & de ce qui frape les ſens. L'objet immédiat de l'eſprit n'eſt autre choſe, que l'étendue intelligible qu'il admet dans Dieu, & dans laquelle il ſoutient que nous voyons les corps, qui ne ſçauroient être apperçus par eux-mêmes, ſoit parcequ'ils ne peuvent être immédiate-

ment unis à l'ame, ſoit parcequ'on les apperçoit quoique diſtans d'elle ; on peut même les appercevoir ſans qu'ils exiſtent : donc les corps ne ſont point apperçus par eux-mêmes ; ce que l'on apperçoit, étant préſent à l'eſprit, doit exiſter réellement.

Pour réfuter ſolidement cette opinion, il ſuffit de prouver 1°., qu'on peut appercevoir ce qui n'exiſte pas réellement, 2°. que pour appercevoir les corps, il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait quelque choſe qui nous les repréſente, & qui ſoit différente de la modification de l'ame qui apperçoit, & de l'objet apperçu.

PREMIERE PROPOSITION.

Pour appercevoir un objet, il n'eſt pas néceſſaire qu'il exiſte réellement.

DÉMONSTRATION.

DIEU a connu la matière & tous les corps de l'univers avant qu'il eut créé le monde; il ne l'a point pu créer, ſans le connoître; il n'a point connu la matière & les corps en ne connoiſſant que l'étendue intelligible, qui eſt éternelle, néceſſaire, indiviſible, immobile : elle ne ſçauroit repréſenter l'étendue matérielle, qui eſt créée, diviſible, mobile & d'une nature bien différente. Dieu a donc connu la matière avant qu'il l'eut créée : une choſe qui n'exiſte pas réellement, peut donc être connue. Nous connoiſſons le triangle en général; il n'exiſte cependant point réellement; tout triangle réellement exiſtant, eſt déterminé; il répugne que ſes angles & ſes côtés ſoient d'une grandeur indéterminée : pour appercevoir

cevoir un objet, il n'eſt donc pas néceſſaire qu'il exiſte réellement : *ce qu'il falloit démontrer.*

On objecte que le rien ne peut être l'objet immédiat de l'eſprit, & que tout ce qui n'exiſte pas réellement, n'eſt rien. Ce que l'on apperçoit, eſt préſent à l'eſprit ; la préſence d'une choſe ſuppoſe ſon exiſtence : on ne peut donc appercevoir ce qui n'exiſte pas réellement.

Cette objection eſt des plus frivoles. Le *rien* proprement dit, eſt ce qui répugne, qui implique contradiction, qui ne ſçauroit exiſter, & qui eſt abſolument impoſſible. Il ne faut pas confondre ce *rien* avec ce qui peut exiſter, quoiqu'il n'exiſte pas actuellement, auquel on donne quelquefois le nom de *rien*. Il eſt certain qu'on ne peut appercevoir ce qui eſt abſolument impoſſible ; mais tout ce qui n'exiſte pas actuellement, peut être apperçu, s'il ne répugne pas, & s'il eſt poſſible qu'il exiſte. Le monde n'exiſtoit pas avant que Dieu l'eut créé, néanmoins il le connoiſſoit : ce qui n'exiſte pas réellement peut donc être l'objet immédiat de

l'eſprit ; & lui être préſent ; cette préſence n'eſt pas une préſence réelle & indépendante de la penſée ; c'eſt une préſence qu'on nomme *objective*, qui ne ſuppoſe que la poſſibilité de l'exiſtence réelle, & indépendante de la penſée. Avant que Dieu eût créé le monde, il lui étoit objectivement préſent ; parcequ'il étoit l'objet de la connoiſſance qu'il en avoit, & tout ce que l'on connoît, eſt objectivement préſent à l'eſprit.

Seconde Proposition.

Pour appercevoir les corps, il n'eſt point néceſſaire qu'il y ait quelque choſe qui les repréſente, & qui ſoit diſtingué de l'objet apperçu, & de la modification de l'eſprit.

Démonstration.

IL ne faut point admettre ce qui eſt inutile & inintelligible ; tels ſont les Etres repréſentatifs des corps. Première-

ment, ils ſont inutiles ; car en les admettant, l'eſprit ne peut appercevoir les corps ſans la perception, qui eſt une modification de l'ame ; & cette perception ne dépend point de l'exiſtence réelle de ſon objet, puiſque Dieu a connu la matière avant qu'il l'eut créée : il eſt donc inutile d'admettre un Etre repréſentatif de l'objet connu, diſtingué de cet objet & de la perception ou modification de l'ame.

Secondement, ce qui repréſente les corps eſt inintelligible ; c'eſt, ſelon le Pere Malebranche, une étendue éternelle, néceſſaire, indiviſible, immobile : nous avons démontré, en parlant de l'immenſité de Dieu, qu'une telle étendue répugne & implique contradiction. N'eſt-il pas évident que cette étendue n'ayant rien de ſemblable à l'étendue matérielle, qui eſt contingente, diviſible, mobile, elle ne ſçauroit jamais la repréſenter ? l'étendue que le Pere Malebranche appelle *intelligible*, eſt réellement *inintelligible* ; d'ailleurs elle eſt inutile : donc il ne faut pas l'admettre, ni la regarder comme ce qui nous repréſente les corps. Les *ſimu-*

lacres qui nous font appercevoir les corps, ſelon les Epicuriens, ſuppoſent que l'ame eſt matérielle ; & les eſpèces *impreſſes* & *expreſſes*, dont ſe ſervent les Péripatéticiens pour expliquer comment nous appercevons les choſes matérielles & ſenſibles, ne ſont pas moins ridicules, ni moins abſurdes que l'étendue intelligible : donc pour appercevoir les corps, il n'eſt point néceſſaire qu'il y ait quelque choſe qui les repréſente, & qui ſoit diſtingué de l'objet apperçu & de la modification de l'eſprit : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il eſt conſtant, par tout ce que nous avons dit en parlant de l'immortalité de Dieu, & de la nature de notre ame, qu'il n'y a point d'étendue éternelle, néceſſaire, indiviſible, immobile, & immatérielle. Tout ce qu'a dit le Pere Malebranche pour prouver ſon ſentiment ſur la nature des idées, ſuppoſe l'exiſtence d'une étendue dans Dieu, qui ſoit immatérielle, indiviſible, immobile, incréée & éternelle ; par conſéquent toutes les raiſons dont il s'eſt ſervi, ſont ſappées par les fondemens, & il eſt inutile de s'arrê-

ter à les réfuter en détail. L'ame n'a beſoin, ni de l'étendue intelligible du Pere Malebranche, ni des ſimulacres des Epicuriens, ni des eſpèces des Péripatéticiens, ni d'aucune ſorte d'image qui lui repréſente les corps; pour les appercevoir, il ſuffit qu'elle ſoit modifiée d'une certaine façon; & l'idée conſidérée du côté de l'ame, n'eſt autre choſe que cette modification qu'on nomme auſſi *perception.*

Il nous reſte à parler de la cauſe efficiente de l'idée, & à prouver qu'il faut néceſſairement reconnoître l'exiſtence des idées innées.

De ce qui vient d'être démontré de la nature de l'idée, il s'enſuit évidemment que les corps ne peuvent être la cauſe efficiente de l'idée; elle eſt une modification de l'ame qui eſt une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle: elle ne peut donc être l'effet d'une ſubſtance corporelle. Il n'eſt pas moins évident que l'ame ne produit pas ſes idées; elle en a ſouvent qu'elle ne voudroit pas avoir, & nous ne ſentons dans nous aucune action par la-

quelle notre ame forme ſes idées : Dieu eſt donc la cauſe efficiente de nos idées.

Les idées que Dieu a données à notre ame en la créant, s'appellent *innées.* Quoique l'exiſtence de ces idées ait été démontrée au commencement de la Théologie naturelle, en parlant de l'idée que nous avons de Dieu ; nous allons tâcher de mettre cette vérité dans un plus grand jour, en répondant aux raiſons de ceux qui prétendent que toutes nos idées nous viennent par les ſens, & en faiſant ſentir tout le danger des conſéquences qui ſuivent néceſſairement de cette opinion, que bien des Philoſophes adoptent faute d'en voir les ſuites.

On ne peut rejetter les idées innées ſans fournir des armes victorieuſes aux ennemis des vérités les plus importantes de la Religion & de la Morale. Il n'eſt pas étonnant que Loke qui combat avec tant d'acharnement l'exiſtence de ces idées, prétende qu'il n'y a aucune notion du bien & du mal commune à tous les hommes. S'il avoit été perſuadé qu'il y a des idées innées, il n'auroit pas cru ſi légerement ce que diſent certains Voya-

geurs, qui rapportent que dans certains pays, la coutume eſt de manger les enfans, & de manger auſſi les meres, quand elles ne peuvent plus engendrer; il n'auroit pas manqué de tenir leur relation pour ſuſpecte. Il n'ignoroit pas, que de Siam juſqu'au Mexique, la vérité, la reconnoiſſance, l'amitié ſont en honneur. Il ſçavoit parfaitement, que rien n'eſt ſi commun parmi les hommes, que de mal voir, de mal rapporter ce qu'on a vu, de prendre, ſur-tout dans une Nation dont on ignore la langue, l'abus d'une loi pour la loi même; & enfin de juger des mœurs de tout un peuple, par un fait particulier, dont on ignore encore les circonſtances.

De ce que certains Voyageurs diſent, qu'il y a des Sauvages qui mangent leurs peres & leurs meres, il n'en faut pas conclure, qu'ils n'ont aucune notion du bien & du mal. En ſuppoſant la vérité du fait, qui eſt fort douteux, il y a tout lieu de croire, que c'eſt une façon barbare de marquer leur tendreſſe, un abus horrible de la loi naturelle. Cette cou-

tume, toute effroyable qu'elle eſt, vient pourtant de la bonté du cœur ; car on ne tue ſon pere & ſa mere, que pour les délivrer, ou des incommodités de la vieilleſſe, ou des fureurs de l'ennemi, & on leur donne un tombeau dans le ſein filial, au lieu de les laiſſer manger par des vainqueurs. Le Barbare qui en uſe ainſi, ſouhaite que ſon fils le traite de même en cas pareil.

Le défaut d'idées innées entraîne néceſſairement la privation de toute connoiſſance du bien & du mal commune à tous les hommes ; cette opinion enleve à la raiſon la preuve la plus forte & la plus convaincante de l'exiſtence de la loi naturelle. Si l'ame, avant toute action des ſens, n'eſt qu'une table raſe, *tabula raſa*, comme le prétend Loke, comment peut-il ſe faire qu'on connoiſſe dans tout l'Univers cette loi, *fais ce que tu voudrois qu'on te fît* ? La loi de traiter ſon prochain comme ſoi-même, qui ſe fait entendre tôt ou tard au cœur de tous les hommes, eſt une loi de la nature, qui découle d'une idée innée du bien & du mal ; en conſéquence de laquelle,

dans toute ſociété on appelle du nom de *vertu*, ce qu'on croit utile au bien commun.

Il y a dans l'homme une diſpoſition naturelle à vivre en ſociété, & un ſentiment d'humanité généralement répandu, qui le porte naturellement à la compaſſion, & que le Chriſtianiſme perfectionne, & tourne en vraie charité. Il eſt certain que la régle naturelle varie à l'infini; mais qu'en conclure, ſinon qu'elle exiſte ſous des formes différentes en divers pays? Les diverſes formes que reçoit la matière, n'empêchent pas qu'elle ne retienne par tout ſa nature.

On tâche en vain de prouver qu'il n'y a point de régle naturelle, en diſant qu'à Lacédémone le larcin étoit ordonné; ce n'eſt là qu'un abus des mots. La même choſe que nous appellons *larcin*, n'étoit point commandée à Lacédémone; mais dans une ville où tout étoit en commun, la permiſſion qu'on donnoit de prendre habilement ce que des particuliers s'approprioient contre la loi, étoit une manière de punir l'eſprit de

propriété défendu chez ces peuples. Le *tien* & le *mien* étoit un crime, dont ce que nous appellons *larcin* étoit la punition.

CHAPITRE III.

De l'origine & de l'immortalité de l'ame.

CE qui concerne l'origine & l'immortalité de l'ame, ſuppoſe ce qui a été dit dans le premier Chapitre de cette troiſiéme Partie de la Métaphyſique, où nous avons expliqué quelle eſt la nature & l'eſſence de l'ame. Nous diviſerons ce Chapitre en deux articles; dans le premier, nous examinerons qu'elle eſt l'origine de l'ame, & dans le ſecond nous traiterons de ſon immortalité.

ARTICLE PREMIER.

De l'origine de l'ame.

ON peut réduire les origines des choſes à deux eſpèces, qui ſont la *création* & la *génération*. Tout ce qui eſt formé de quelque choſe qui exiſtoit auparavant, tire ſon origine de la génération; & tout ce qui exiſte, ſans avoir été formé de quelque matière préexiſtante, a pour origine la *création*. Les Athées nient la poſſibilité de la création; le contraire a été bien ſolidement & bien clairement prouvé dans la Théologie naturelle, où nous avons démontré que Dieu eſt Créateur de tous les Etres *penſans* & *non-penſans*, ſpirituels & corporels: cette vérité a été miſe dans la plus grande évidence.

Il n'y a point de contradiction dans la création. Créer, c'eſt donner l'exiſtence à une choſe qui ne l'avoit point auparavant; cela n'eſt pas plus contradictoire que de dire, qu'un Etre qui

avoit une certaine forme, en reçoit une nouvelle. Il eſt vrai qu'étant accoutumés à ne voir que des productions par voie de génération, & n'ayant jamais vu de création, nous ſommes portés à nous faire une idée de la création toute ſemblable à celle de la génération, qui eſt une production d'une choſe formée d'une matière préexiſtante.

Les Philoſophes qui diſent que l'ame eſt matérielle, prétendent qu'elle tire ſon origine des peres & des meres, comme le corps, & qu'elle ſe perfectionne peu-à-peu, à meſure que le corps acheve de s'organiſer dans le ſein de la mere; la principale raiſon dont ils ſe ſervent pour prouver leur ſentiment, eſt que tous les animaux & toutes les plantes ſont évidemment des effets de la génération, de même que toutes les autres productions de la nature.

Ce ſentiment eſt ſuffiſamment réfuté par ce qui a été démontré de la nature & de l'eſſence de l'ame. Il répugne qu'un Etre ſimple, indiviſible & penſant, ſoit formé & compoſé de particules qui exiſ-

toient auparavant. De ce que toutes les productions de la nature ſe font par voie de génération, l'on n'en ſçauroit conclure qu'une ſubſtance ſpirituelle & immatérielle, telle que l'ame, eſt produite de la même manière, puiſqu'il eſt impoſſible que ce qui penſe ſoit matériel.

Quelques Philoſophes ont ſoutenu, que l'ame humaine n'eſt d'abord que végétative, & ſemblable à celle d'une plante, qu'enſuite elle devient ſenſitive en ſe perfectionnant, & qu'enfin elle eſt rendue raiſonnable par la coopération de Dieu.

Cette opinion ſuppoſe la matérialité de l'ame. Si l'ame raiſonnable eſt la même que la végétative & la ſenſitive, mais plus épurée; n'eſt-il pas évident qu'elle eſt néceſſairement matérielle? Conçoit-on qu'une choſe corporelle puiſſe devenir incorporelle? La ſucceſſion de ces trois ames eſt d'ailleurs contraire à la manière ſimple dont Dieu agit.

La connoiſſance que nous avons de la nature de l'ame, nous manifeſte évidem-

ment ſon origine. Il eſt de la dernière évidence, qu'étant immatérielle, ſimple & ſans parties, elle ne peut être faite d'une matière préexiſtante ; il faut donc néceſſairement qu'elle ſoit produite par création, & qu'elle ne tire ſon origine d'aucune choſe préexiſtante, dont elle ſoit compoſée.

Platon, Pythagore & les Philoſophes Chaldéens ont cru, que toutes les ames avoient été créées au commencement du monde, ſans avoir été unies à des corps, & que l'union de l'ame au corps, eſt la punition du péché qu'elle a commis en faiſant un mauvais uſage de ſa liberté, & en contrevenant à la volonté de ſon créateur. Ces Philoſophes prouvoient leur ſentiment, en diſant qu'il étoit contraire à la juſtice divine, que des ames innocentes fuſſent ſujettes à tous les maux inſéparables de cette vie. Cette raiſon eſt plus ſpécieuſe que convaincante, pour ceux qui ne ſont éclairés que des ſeules lumières naturelles, & qui ignorent ce que la foi nous enſeigne touchant le péché originel. Peut-on dire qu'il eſt contraire à la juſtice de Dieu, de vouloir

que les créatures intelligentes ne parviennent à la félicité éternelle, qu'il ne leur doit point, qu'après l'avoir en quelque ſorte méritée par des ſouffrances temporelles, qui n'ont aucune proportion avec les biens éternels, dont il récompenſe les maux qu'elles ont ſupportés patiemment?

Les Platoniciens prétendoient, que nous ne ſçavons rien que par réminiſcence, & que toute la ſcience des hommes n'eſt qu'un ſouvenir de quelques-unes des connoiſſances que leur ame avoit avant qu'elle fût unie au corps, & dont Dieu permet qu'elle ſe ſouvienne, après les avoir oubliées dans le moment de ſon union avec le corps.

Ce ſentiment eſt inſoutenable. Il répugne que l'ame ſe ſouvienne de quelques-unes des connoiſſances qu'elle a eues, dans l'état où elle étoit avant que d'être unie au corps, & qu'elle n'ait aucun ſouvenir de cet état. Eſt-il poſſible que quelqu'un ſe ſouvienne de ce qu'il a vu à Rome, par exemple, ſans ſe ſouvenir d'avoir été à Rome; & ſans avoir

aucune idée de la ville de Rome ? Y a-t-il quelqu'un qui ſe ſouvienne de ce qui a précédé la vie préſente ? Il eſt donc ridicule de dire que l'ame a exiſté avant le corps, qu'elle a été créée avec le monde, & que notre ſcience n'eſt qu'une réminiſcence de certaines connoiſſances qu'elle a eues avant qu'elle fût unie au corps, & dont elle a été privée dans l'inſtant de cette union.

ARTICLE II.

De l'immortalité de l'ame.

LE mot d'*immortel* eſt très-équivoque : il ſignifie quelquefois ce qui exiſte néceſſairement & indépendamment de tout autre ; dans ce ſens-là, il n'y a que Dieu qui ſoit immortel.

Un Etre peut être immortel par rapport à ſa ſubſtance, ou par rapport à quelqu'un de ſes modes. Il eſt immortel, quant à la ſubſtance, lorſqu'il exiſtera toujours ; telle eſt la matière. Il eſt immortel

immortel quant au mode, lorſqu'il doit toujours exiſter d'une certaine manière, c'eſt-à-dire toujours vivre, comme Dieu & l'ame humaine. La queſtion n'eſt pas de ſçavoir ſi l'ame eſt immortelle quant à la ſubſtance, mais quant au mode; c'eſt-à-dire, ſi elle meurt avec le corps.

Il faut bien diſtinguer l'être abſolu de l'ame, de ſon être relatif. L'ame eſt ce qui penſe dans l'homme; ce qui penſe dans nous peut être conſidéré en lui-même, & ſelon ſon être abſolu, ou ſeulement du côté du corps, & ſelon ſon être reſpectif, qui eſt le rapport de l'eſprit au corps avec lequel il eſt uni. Quand on demande ſi l'ame eſt immortelle, il ne s'agit pas de ce rapport, qui dépend eſſentiellement de l'union de l'eſprit & du corps; il eſt conſtant que cette union ceſſe quand l'homme meurt : ce rapport périt entièrement pour lors, & l'eſprit ceſſe d'animer le corps.

La queſtion de l'immortalité de l'ame regarde uniquement l'ame conſidérée en elle-même, & ſelon ſon être abſolu.

Quand on dit que l'ame eſt immortelle, on entend ſimplement qu'elle ne meurt pas avec l'homme, & qu'elle ne perd pas par cette mort toutes ſes facultés comme le corps.

L'ame conſidérée ſelon ſon être abſolu, dépend de Dieu qui l'a créée, & qui lui conſerve à chaque inſtant l'exiſtence qu'il lui a donnée par la création; il peut abſolument la faire rentrer, pour ainſi dire, dans le néant d'où il l'a tirée: mais cette dépendance n'a rien de contraire à l'immortalité qui lui convient ſelon ſon être abſolu; elle conſiſte en ce qu'elle continuera toujours d'exiſter avec les facultés qui lui ſont propres, & qui ne dépendent pas de ſon union au corps; ſans qu'il ſoit poſſible de concevoir qu'elle puiſſe être détruite par aucune ſubſtance créée, ni par aucune cauſe naturelle: c'eſt ce qu'il s'agit de prouver, pour démontrer qu'elle eſt immortelle.

PROPOSITION.

L'ame eſt immortelle.

PREMIÈRE DE'MONSTRATION.

SI l'ame ne meurt pas avec le corps, ſi elle n'eſt pas dépouillée de toutes ſes facultés par la mort de l'homme ; s'il eſt impoſſible qu'elle périſſe par la diſſolution de ſes parties, & qu'elle ſoit détruite par quelque ſubſtance créée, & par quelque cauſe naturelle, il eſt conſtant qu'elle eſt immortelle ; or l'ame ne meurt pas avec le corps, elle n'eſt pas dépouillée de toutes ſes facultés par la mort de l'homme ; elle ne ſçauroit périr par la diſſolution de ſes parties, ni être détruite par quelque ſubſtance créée, ou par quelque cauſe naturelle.

Premièrement, l'ame ne meurt point avec le corps, elle n'eſt pas dépouillée de toutes ſes facultés par la mort de l'homme. Elle eſt immatérielle ; ſon eſſence & ſa vie conſiſtent dans la penſée, qui

eſt totalement indépendante du corps. Les facultés de l'ame ſont les diverſes manières dont elle peut penſer ; on les rapporte toutes à deux générales, qui ſont l'*entendement* ou la puiſſance de connoître, & la *volonté* ou la puiſſance de vouloir, qui eſt une ſuite de la première. Nous avons démontré qu'il répugne que la matière ou le corps penſe, & que ce qui penſe ſoit matériel ou corporel ; la penſée qui eſt l'eſſence & la vie de l'ame eſt donc tout-à-fait indépendante de la matière & du corps. L'entendement & la volonté ne ſont que l'ame même, en tant qu'elle connoît & qu'elle veut, qui ſont deux manières de penſer : donc les facultés de l'ame ſont auſſi indépendantes du corps. Elle ne perd par la mort du corps de l'homme, que les facultés qui dépendent de ſon être relatif, c'eſt-à-dire, de ſon union avec le corps, & qui ne ſont pas eſſentielles à ſon être abſolu, à la nature de l'eſprit & de la ſubſtance penſante ; telles ſont les facultés de ſentir, d'imaginer, d'avoir des paſſions, de mouvoir le corps : elle n'a ces facultés durant cette vie, que

parcequ'il a plu à Dieu de les lui accorder, ſuivant les loix de ſon union avec le corps. L'ame ſéparée du corps retient ſon eſſence, ſa vie, & toutes les facultés indépendantes de cette union ; elle conſerve, par exemple, les facultés de connoître & d'aimer Dieu, de ſe connoître & de s'aimer ſoi-même, & généralement toutes celles qui ſont une ſuite néceſſaire de la nature de l'eſprit & de la ſubſtance penſante.

La mort détruit tout ce qu'il y a de modal dans l'homme, ſans toucher à ce qu'il y a de ſubſtantiel, qui eſt eſſentiellement incorruptible, qui tient ſon exiſtence de la création, & qui ne peut périr que par l'anéantiſſement. La mort détruit l'homme, en détruiſant le compoſé dans lequel conſiſte l'eſſence de l'homme qui réſulte de l'union de l'eſprit & du corps, en détruiſant le rapport que l'eſprit avoit avec le corps, & toutes les modifications qui rendoient le corps vivant, & propre à être uni avec l'eſprit ; mais elle ne touche point à l'eſprit ni au corps conſidérés en eux-mêmes. L'étendue qui eſt l'attribut eſſen-

tiel du corps, ſubſiſte après la mort de l'homme; par conſéquent, l'on eſt obligé de reconnoître que la penſée, qui eſt l'attribut eſſentiel de l'eſprit, la vie de l'ame, & le principe de ſes facultés, ne perd pas l'exiſtence par la mort du corps de l'homme; donc l'ame ne meurt pas avec le corps de l'homme, & n'eſt pas dépouillée par cette mort de toutes ſes facultés.

Secondement, il eſt impoſſible que l'ame périſſe par la diſſolution de ſes parties, & qu'elle ſoit détruite par quelque ſubſtance créée, & quelque cauſe naturelle. L'ame eſt une ſubſtance immatérielle, qui n'eſt point compoſée de parties. Il eſt évident que ce qui ne peut être diviſé, ne peut ſe corrompre, ni ſe réſoudre en vapeurs, ou en fumée, ni périr par la diſſolution de ſes parties. Il n'eſt pas moins évident que ce qui eſt ſimple & ſpirituel, ne peut être détruit par quelque ſubſtance créée, & par quelque cauſe naturelle. Rien n'eſt détruit par quelque cauſe naturelle, que ce qui eſt diviſible; les cauſes créées & naturelles ne détruiſent rien, ſans diſ-

ſoudre la tiſſure des parties de la matière qui ſubſiſte après cette diſſolution : elles ne détruiſent que les modes, & la ſubſtance reſte après cette deſtruction ; comme lorſqu'on briſe une horloge, il n'y a point de ſubſtance détruite, quoiqu'on diſe que l'horloge eſt détruite. L'ame étant indiviſible, elle ne peut être détruite par aucune cauſe créée & naturelle. Toutes les cauſes créées & naturelles, que nous connoiſſons par les lumières de la raiſon, ſe réduiſent à la ſubſtance ſpirituelle & à la ſubſtance corporelle. L'ame étant immatérielle, ſimple & ſans parties, elle ne peut être détruite que par l'anéantiſſement. L'ame ne peut s'anéantir elle-même, ni être anéantie par une autre ame, ou par quelque corps. Le paſſage de l'être au néant eſt auſſi impoſſible aux forces ordinaires de la nature, que celui du néant à l'être. N'eſt-il pas de la dernière évidence, qu'il n'y a point de cauſe créée & naturelle qui puiſſe tirer une choſe du néant. La ſubſtance exiſte en elle-même, & il eſt de ſon eſſence d'exiſter indépendamment de toute autre ſubſtance créée. Quand l'hom-

me meurt, Dieu n'anéantit point la matière du corps, il n'anéantit pas non plus l'ame; tout ce qu'il y avoit de ſubſtantiel dans l'homme, reſte après ſa mort. Il eſt donc conſtant, que l'ame ne ſçauroit périr par la diſſolution de ſes parties, ni être détruite par quelque ſubſtance créée & naturelle; il n'eſt pas moins conſtant, qu'elle ne meurt point avec le corps, & que par cette mort elle n'eſt point dépouillée de toutes ſes facultés: donc elle eſt immortelle: *ce qu'il falloit démontrer.*

Seconde Démonstration.

LA deſtruction d'une ſubſtance n'emporte pas la deſtruction de l'autre, ſur-tout quand elles ſont d'une nature tout-à-fait différente, comme l'ame & le corps. L'expérience nous apprend que l'ame a ſes intérêts ſéparés de ceux du corps, dans le temps même qu'elle lui eſt unie; ce qui l'amuſe & lui plaît, nuit quelquefois au corps. Un homme, par

exemple, qui dérange ſa ſanté par une étude trop aſſidue, contente ſon eſprit; ce qui eſt une marque viſible de la poſſibilité de la déſunion de ces deux ſubſtances. Ciceron, dans ſon excellent Traité de la vieilleſſe, dit, que *quand on voit ce qu'il y a d'activité dans nos eſprits, de mémoire du paſſé, de prévoyance de l'avenir; quand on conſidere tant de ſciences, de découvertes où ils ſont parvenus, on doit être pleinement perſuadé, qu'une nature qui a en ſoi le fonds de tant de choſes, ne ſçauroit être mortelle.* D'ailleurs une ſubſtance n'eſt appellée détruite, que par la diſſolution de ſes parties; donc la deſtruction de la ſubſtance corporelle n'entraîne pas celle de la ſubſtance ſpirituelle, ſimple, qui ne ſçauroit périr par la diſſolution de ſes parties. Quand l'homme meurt, la ſubſtance de ſon corps ne périt point entièrement. Toute la matière dont il étoit compoſé, ſubſiſte après la deſtruction des modifications qui le rendoient propre à être uni à l'ame, & animé par elle: donc la ſubſtance de l'ame n'eſt pas détruite avec celle du corps: donc l'ame

ſurvit au corps : donc elle eſt immortelle : *ce qu'il falloit démontrer.*

Troisie'me De'monstration.

SI l'immortalité de l'ame eſt une ſuite néceſſaire de l'exiſtence de Dieu, l'ame eſt immortelle, parcequ'il a été démontré que Dieu exiſte ; or l'immortalité de l'ame eſt une ſuite néceſſaire de l'exiſtence de Dieu. Un Etre infiniment bon, infiniment juſte, infiniment puiſſant, en un mot, ſouverainement parfait, peut-il avoir créé l'homme pour le rendre malheureux ? Ne lui auroit-il donné le deſir de la félicité & de l'immortalité qu'il a gravé dans ſon cœur, que pour le tromper ? Si l'ame humaine n'eſt pas immortelle, les créatures deſtituées de raiſon, qui jouiſſent du préſent ſans inquiétude ſur l'avenir, ne ſont-elles pas plus heureuſes mille fois que les créatures intelligentes ? La raiſon, la prévoyance, le diſcernement du bien & du mal, & toutes les autres facultés qui élévent

ſi fort les hommes au-deſſus des bêtes, ne ſervent qu'à remplir leur vie d'amertume par le chagrin, l'incertitude, la crainte & l'inquiétude qu'elles leur donnent pour des choſes qui n'arriveront jamais. Le ſort des méchans n'eſt-il pas préférable à celui des hommes vertueux? Quel avantage peuvent-ils tirer de l'obſervation exacte des régles de l'équité, de la juſtice, de la bonté, de la piété, & de toutes les vertus qui tendent par une conſéquence directe & naturelle au bien général? N'eſt-il pas de l'eſſence d'un Etre infiniment bon, de vouloir rendre les hommes heureux? Dira-t-on qu'il ne le peut pas? Il eſt tout-puiſſant, & il peut tout ce qui n'implique point contradiction. Eſt-il plus difficile de conſerver l'ame éternellement, & de reſſuſciter le corps auquel elle a été unie, que de tirer du néant tout ce qui a été créé? Il eſt donc conſtant que Dieu veut & peut rendre l'ame immortelle. D'ailleurs n'eſt-il pas évident qu'il répugne, que cet Etre défende aux hommes de faire le mal, & leur ordonne de faire le bien, ſans récompenſer ceux qui font

ſa volonté, & ſans punir ceux qui violent ſes commandemens ? Il n'y a point dans ce monde de diſtinction ſuffiſante entre le vice & la vertu ; les gens de bien ne reçoivent pas, pour l'ordinaire, la récompenſe qui leur eſt due, ni les ſcélérats la punition qu'ils méritent. La Providence ne paroît preſque point s'intéreſſer pendant cette vie à la protection des juſtes ; ils ſont ſouvent envelopés dans les mêmes calamités que les coupables. Le bonheur & la proſpérité des méchans dans cette vie, eſt une preuve invincible qu'elle eſt ſuivie d'une autre, où Dieu manifeſte l'extrême différence que ſa juſtice met entre ceux qui obéiſſent à ſes loix, & ceux qui foulent aux pieds ſa volonté. L'état à venir de peines & de récompenſes, eſt évidemment une ſuite néceſſaire de l'exiſtence d'un Etre infiniment juſte, infiniment bon, infiniment puiſſant, & ſouverainement parfait. Nier l'immortalité de l'ame, c'eſt tomber de conſéquence en conſéquence dans le pur Athéiſme ; l'immortalité de l'ame eſt inſéparable de l'exiſtence de Dieu, qui a été ſi clairement & ſi ſoli-

dement démontrée dans la ſeconde Partie de la Métaphyſique : donc l'ame eſt immortelle : *ce qu'il falloit démontrer.*

L'immortalité de l'ame peut encore être prouvée par le conſentement des ſçavans & des ignorans, des peuples les plus civiliſés & les plus barbares de tous les ſiécles & de tous les pays du monde ; cette tradition eſt ſi ancienne & ſi univerſelle, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle doive ſon origine à une autre cauſe qu'à l'auteur même de la nature. Cyrus parlant à ſes enfans, quelques heures avant ſa mort, dans le beau diſcours rapporté par Xénophon, dit, *Je ne ſçaurois m'imaginer que l'ame vive tandis qu'elle eſt dans ce corps mortel, & qu'elle ceſſe de vivre dès le moment qu'elle en eſt ſéparée. Je ne ſçaurois me perſuader que l'ame, lorſqu'elle ceſſe d'être unie au corps qui n'a point de ſentiment, en ſoit elle-même privée dans le même inſtant. J'ai au contraire plus de penchant à croire, qu'alors l'eſprit devient plus pénétrant.*

Nous n'avons pas encore, dit Pla-

ton, * *fait mention des plus conſidérables récompenſes propoſées à la vertu ; car qu'y a-t-il qui puiſſe être véritablement grand, tandis qu'il eſt renfermé dans les bornes étroites du temps ? La plus longue vie n'eſt rien en comparaiſon de l'éternité.* Dans un autre endroit du même livre, il dit : *Toutes ces choſes, ſoit qu'on en conſidere le nombre, ſoit qu'on en conſidere la grandeur, ne ſont rien en comparaiſon de celles qui ſont réſervées à l'homme après la mort.* Les plus ſenſés d'entre les Païens, dans l'attente d'un heureux avenir, ſouffroient patiemment les maux de cette vie, & ſur-tout ceux que leur vertu leur attiroit. *Dans cette perſuaſion*, dit Ciceron, ** *Socrate accuſé d'un crime capital, ne ſe mit pas en peine d'avoir des Avocats pour plaider ſa cauſe, ni d'employer la faveur des Juges : au contraire ayant pu, quelques jours avant ſa mort, s'échaper de la priſon, il ne voulut*

* *De Republica, lib. X.*
** *Tuſcul. quæſt. lib. I.*

pas profiter de l'occaſion ; & le dernier jour de ſa vie fut employé à raiſonner ſur cette matière.

Le conſentement général de toutes les Nations ſur une choſe, doit être regardé comme une loi de la nature, ſur-tout quand il ne tire pas ſon origine des ſens; or tous les peuples ont toujours reconnu l'immortalité de l'ame ; ils n'ont jamais été partagés, que ſur ce qui regarde l'état des ames après cette vie, le lieu qui eſt deſtiné pour leur demeure, & les autres circonſtances de la vie future, à laquelle tout le monde s'intéreſſe naturellement. La fatale félicité des méchans, & la fauſſe ſécurité des incrédules ſe diſſipent comme un ſonge, lorſqu'ils ſont prêts à paſſer de cette vie à l'autre ; ils ſentent alors le peu de ſolidité des argumens qu'ils ſe faiſoient à eux-mêmes, pour ſe rendre ſourds à la voix de la nature, qui cherchoit à les éclairer ſur la vérité importante de l'immortalité.

Le deſir qu'ont les hommes ſages de s'immortaliſer, doit être mis au nombre des preuves de l'immortalité de l'ame. Se por-

teroit-elle ſi fort d'elle-même, & comme par un inſtinct naturel vers l'immortalité, ſi elle n'y étoit pas deſtinée par ſa nature? Peut-on croire, que Dieu ait créé un Etre auſſi noble, pour remplir les ſeules fonctions qu'il fait ici-bas? Il faut vouloir ne point faire uſage de ſa raiſon, pour croire qu'un Etre capable d'examiner toutes les queſtions que nous avons traitées, ne ſoit deſtiné qu'à vivifier pendant quelques années un vil morceau de matière organiſée.

Comme il ne s'agit que des preuves philoſophiques que nous pouvons avoir de l'immortalité de l'ame, l'on ne doit point être ſurpris, de ne pas trouver ici les argumens victorieux que fournit la révélation. Nous avons principalement en vue les Incrédules, qu'on ne peut ſubjuguer que par les armes de la raiſon, & dont la converſion eſt bien plus difficile que celle des Hérétiques. Pour achever de confondre les partiſans de la mortalité de l'ame, il eſt néceſſaire de réfuter les argumens dont ils ſe ſervent pour étayer leur incrédulité.

Solution

Solution des objections.

COMME les principales raiſons que les ennemis de l'immortalité de l'ame mettent en œuvre pour établir leur opinion, ſuppoſent que l'ame eſt matérielle, elles ſont pulvériſées par les démonſtrations de ſon immatérialité; nous pourrions donc nous diſpenſer d'y répondre, après avoir ſi clairement & ſi ſolidement prouvé, que l'ame n'eſt point compoſée de parties, qu'elle n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni rien de matériel & de corporel: néanmoins pour diſſiper tous les nuages qu'ils tâchent de produire dans les eſprits, par des objections plus ſpécieuſes que ſolides, il eſt important d'en manifeſter la frivolité.

On objecte, que l'ame naît, croît, prend des forces, s'affoiblit, vieillit avec le corps, & que leur alliance eſt ſi étroite, qu'elle les aſſujétit aux mêmes changemens. L'expérience ne prouve-t-elle

pas, que les maladies du corps troublent l'ame dans ſes opérations ? Ce qui arrive dans le délire, dans la léthargie, dans l'ivreſſe, dans l'épilepſie, ne permet pas de douter de cette vérité. Ne voit-on pas dans la gangrène l'ame mourir peu à peu avec le corps, à meſure que la gangrène fait du progrès ; & quand il eſt dangereuſement malade, l'ame reſſent des inquiétudes, qui prouvent que la mort du corps doit entraîner la ſienne. Nous devons juger de l'ame ſéparée du corps, comme de l'œil qui eſt une partie de l'homme, ainſi que l'ame ; or l'œil meurt quand il eſt ſéparé du corps : donc l'ame eſt mortelle.

L'ame eſt une ſubſtance immatérielle, ſimple & ſans parties, qui ne peut naître, ni croître, tout ce qui naît & croît, eſt tiré de la matière, & compoſé de parties. Nous avons démontré que l'ame ne peut être produite que par création, & qu'elle tient ſon exiſtence de Dieu immédiatement, qui la lui donne en la tirant du néant. Tous les changemens qui paroiſſent arriver dans l'ame quand le corps croît, prend des forces, s'affoi-

blit & vieillit, n'arrivent réellement que dans les organes, dont les fonctions de l'ame dépendent tandis qu'elle eſt unie au corps, comme nous l'avons clairement expliqué en parlant de cette union, qui conſiſte dans le rapport mutuel des penſées de l'ame & des mouvemens du corps.

De ce que l'ame ne ſent rien à l'occaſion des parties du corps gangrenées, il eſt abſurde d'en inférer que l'ame meurt petit à petit avec le corps; elle ne ſent qu'à l'occaſion des mouvemens tranſmis juſqu'au cerveau, où ils ne peuvent parvenir quand ils ſont excités dans des parties gangrenées. D'ailleurs il eſt évident par ce qui a été dit de la nature de l'ame, qu'elle ne peut périr que par l'anéantiſſement.

Les inquiétudes de l'ame à l'occaſion des grandes maladies du corps, prouvent bien qu'elle craint la mort du corps; mais peut-on en conclure que la mort du corps entraîne la ſienne? L'ame ne peut-elle pas être immortelle, & ignorer ſon immortalité? Ce qui eſt immatériel peut-il mourir?

Enfin, de ce que l'œil meurt auſſitôt qu'il n'eſt plus uni au corps, il ne s'enſuit pas que l'ame ſéparée du corps eſt privée de la vie. L'œil eſt une partie du corps de l'homme, & ſa vie dépend du mouvement continuel du ſang dans ſes artères & dans ſes veines, & des eſprits animaux ſans ceſſe répandus dans ſa ſubſtance; or le ſang vient du cœur, & les eſprits animaux viennent du cérveau: donc il eſt impoſſible que l'œil ſéparé du corps, vive. L'ame au contraire, n'eſt point une partie du corps, quoiqu'elle ſoit une partie de l'homme; ſa vie conſiſte dans la penſée, qui eſt totalement indépendante du corps, & qui ne peut en aucune façon convenir à la matière.

On objecte contre la troiſiéme démonſtration, que la récompenſe de la vertu, c'eſt la vertu même, & que le vice eſt la peine du vice. Eſt-il un meilleur moyen d'acquérir cette paix de l'ame, & ce contentement de l'eſprit inſéparables de la vraie félicité, que le bon emploi de toutes nos puiſſances & de

toutes nos facultés, & l'aſſujétiſſement de nos deſirs à l'empire de la raiſon ? La tempérance, par exemple, qui nous enſeigne à uſer avec modération des biens de ce monde, & des plaiſirs de la vie, ſans franchir les bornes que la ſaine raiſon & la ſimple nature preſcrivent, n'eſt-elle pas le moyen le plus certain, pour conſerver la force & la ſanté du corps ? Eſt-il rien au contraire, qui altere plus la ſanté du corps, & qui l'expoſe à plus d'infirmités & de douleurs, que l'intempérance ? Il y a donc dans cette vie des récompenſes attachées à la vertu, & des peines attachées au vice. On ne peut donc pas conclure de la ſageſſe, de la juſtice & de la bonté de Dieu, que cette vie doit néceſſairement être ſuivie d'une autre, qui ne finira jamais, & que l'ame eſt immortelle.

Quoique la vertu ſoit aimable par elle-même, indépendamment de toute récompenſe, l'opinion des Stoïciens eſt inſoutenable. Ces Philoſophes prétendoient, que la vertu étoit ſeule ſuffiſante à elle-même, & qu'elle portoit ſa récompenſe dans tous les cas, ſans en excep-

ter ceux où les hommes ſe trouvoient expoſés pour l'amour d'elle aux plus grandes calamités. N'eſt-il pas évident, que dans le triſte état de corruption & de déſordre qui régne dans le monde, elle n'eſt pas ſuffiſante pour faire par elle-même le bonheur de ceux qui la pratiquent ? Si elle n'a aucune récompenſe à attendre après cette vie, peut-on concevoir qu'un homme, par exemple, qui ſouffre la mort pour l'amour d'elle, ſoit plus heureux en effet, que celui qui meurt martyr d'une fauſſe opinion, qu'il ſoutient par caprice, ou par entêtement ? N'eſt-il pas conſtant que rien ne porte plus efficacement les hommes en général à la pratique de la vertu, que l'eſpoir de la récompenſe ? Eſt-il poſſible que les hommes renoncent aux plaiſirs de la vie, pour marcher dans le chemin de la vertu, ſi l'attachement qu'ils ont pour elle, ne doit jamais leur procurer d'autre avantage que celui qu'ils en retirent dans ce monde ? Ne voit-on pas d'heureux ſcélérats triompher des gens de bien ; les méchans font taire les reproches de leur conſcience par leur ſtupidité, leur inat-

tention, & leur attache aux plaiſirs ſenſuels. La bonté de leur tempérament, & la force de leur conſtitution les garantit ſouvent des maladies, qui devroient être les ſuites naturelles de leur intempérance, & de leurs débauches. Les calamités qui ſont les effets de l'injuſtice, de la fraude, de la violence, de la cruauté, ne tombent pas moins ſur les innocens que ſur les coupables. La pratique de la vertu expoſe ſouvent les juſtes aux plus cruelles perſécutions. Il eſt donc bien certain, qu'il n'y a point dans ce monde de récompenſe attachée à la vertu, qui ſoit proportionnée à ſon excellence, ni de peine infligée au vice, qui réponde à ſon atrocité. Peut-on dire après cela, que Dieu infiniment ſage, infiniment juſte, infiniment bon, a pu créer les hommes, dont l'apanage eſt la raiſon, & leur donner le diſcernement du bien & du mal, & le deſir du vrai bonheur, uniquement dans le deſſein de perpétuer des Etres d'une durée auſſi courte, condamnés à ſouffrir tous les maux inſéparables de cette vie, & à retourner enſuite pour jamais dans le